

CSOKONAI UNIVERSITAS KÖNYVTÁR



Tasi Réka

Az isteni szó barokk sáfárai

Tasi Réka
AZ ISTENI SZÓ BAROKK SÁFÁRAI

CSOKONAI KÖNYVTÁR
(Bibliotheca Studiorum Litterarium)

45.

SZERKESZTI

Bitskey István és Görömbei András

Tasi Réka

AZ ISTENI SZÓ
BAROKK SÁFÁRAI

Debreceni Egyetemi Kiadó
Debrecen University Press
2009

A kötet megjelenését támogatta
a DE Bölcsészettudományi Kara,
a Reformációkutató és Kora Újkori Művelődéstörténeti Műhely
OTKA K 73139 sz. pályázata és
a Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolája.

Lektorálta
KECSKEMÉTI GÁBOR

© Tasi Réka, 2009
© Debreceni Egyetemi Kiadó, 2009,
beleértve az egyetemi hálózaton belüli elektronikus terjesztés jogát is

ISSN 1217-0380
ISBN 978 963 473 333 1

Kiadta: a Debreceni Egyetemi Kiadó, az 1795-ben alapított
Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének a tagja

Felelős kiadó: Dr. Virágos Márta főigazgató

Felelős szerkesztő: Bálint Ágnes

Műszaki szerkesztő: Juhászné Marosi Edit

Terjedelem: 16,5 A/5 ív

Készült Debrecenben, 2009-ben

A nyomdai műveleteket

a Debreceni Egyetem sokszorosítóüzeme végezte

*„Se emberi, se Angyali nyelvel
ki nem mondhatni...”*

*„...akár mit beszéllyek, csak szót szaporítok,
s’ közzél sem érkezem ki magyarázásához...”*

TARTALOM

Előszó	9
I. A POPULÁRIS PRÉDIKÁCIÓ	11
1. A 17–18. század fordulóján született katolikus prédikációk szakirodalmi értékelése	11
2. A prédikáció popularitása – a fogalom értelmezése	23
3. A prédikáció popularitása – a megfelelő nézőpont?	34
II. A PRÉDIKÁCIÓS BESZÉD ÉS A NYELV LEHETŐSÉGEI	36
1. A prédikáció kommunikációs helyzetének sajátosságai	36
2. Az isteni lényeg megismerésének lehetetlensége és az Istenről szóló beszéd korlátozott volta	40
3. A Szentháromság-prédikációk: a nyelvi kétely tapasztalata	47
III. AZ ÉKESSZÓLÁS MINT A NYELVI ELÉGTELENSÉG	
SZÍNREVITELE	66
1. Bevezetés	66
2. Cópia, avagy a „szavak tajtékzó bőcsége”	72
3. A képes beszéd	85
3.1. A bibliai hagyomány figurális olvasása	107
3.2. A figura mint a szent laudációjának eszköze (<i>Csúzy Zsigmond Szent István-napi prédikációi</i>)	110
3.3. A figura mint elmésség és mint a barokk életszentség bizonyítéka (<i>Csúzy Zsigmond Szent Erzsébet-napi prédikációja</i>)	122
3.4. A figura mint világi személy laudációjának szakralizáló eszköze (<i>Landovics István Buda visszafoglalása alkalmából született prédikációja</i>)	125

IV. AZ INDULATOK SZEREPE A PRÉDIKÁCIÓBAN	142
1. Bevezető: az affektusok	142
2. Az affektusok szerepe a prédikációk retorikájában.....	152
3. Az enargeia és a lélek mozdulása	163
3.1. Kelemen Didák nagypénteki prédikációja	167
V. PRÉDIKÁCIÓ ÉS LÁTVÁNY	188
1. A barokk prédikáció látványkötöttsége	188
2. A theatrum sacrum origójában: a hitszónoki szerep.....	204
VI. A BAROKK PRÉDIKÁCIÓK ÉS A NYELV	
ELÉGTELENSÉGÉNEK TAPASZTALATA. Összefoglalás.....	219
Irodalomjegyzék	233
Névmutató	251

ELŐSZÓ

Lectori salutem!

Egykori PhD-disszertációm jelentősen átírt változatát tartja kezében az olvasó. Átírtam, és ha nálam sokkal bölcsebb és tapasztaltabb emberek nem sürgettek volna a kézirat leadására, bizonnyal még most is írnám. De szerencsére sürgettek, ezért ha nem is fejeztem be, de abbahagytam a folyamatos átdolgozást – csak remélni tudom, hogy a folyamat olyan pontján tettem, ahol a gondolatmenet mégiscsak kereknek hat, a lezártság benyomását kelti.

Másodéves voltam az egyetemen, amikor Bitskey István téma-vezető professzorom irányításával a kálvinista Debrecenben katolikus barokk hitszónokok tanulmányozásába kezdtem. Azóta a szívemhez nőttek a prédikációk, talán ezért is tudok olyan nehezen szabadulni tőlük. Lenyűgöz a régi magyar nyelv, amit megszólaltatnak, de még inkább lenyűgöz az a rafinéria, amivel ezt a nyelvet retorikussá formálták. Ez a retorika érdekelt jóformán a kezdetektől, és ez az érdeklődés határozta meg az elkészült munkám kérdésirányát is.

Könyvem mottójául Landovics István prédikációjának két idézetét választottam (*Novus Succursus*, II., Nagyszombat, 1689, 175. és 176.), amik – reményeim szerint – alkalmasak arra, hogy összefoglalják az itt következő fejezetek problematikáját. A tárgyalt hitszónoklatok retorikája ugyanis önmagát mint antropológiai és egzisztenciális értelemben meghatározott nyelvet mutatja fel, ami az istenivel szemben mindig alulmarad, mindig csak szószaporítás lehet. A könyvben olvasható gondolati kísérlet végső soron azt a célt szolgálja, hogy egy lépéssel közelebb kerüljünk annak a kérdésnek egyik lehetséges válaszához, hogy mi a barokk. A válaszadásra természetesen nem vállalkozhatom, már csak a

vizsgált szövegtörzset parciális jellege miatt sem, ám a hozzájárulás sikerében bízom, amennyiben a láthatatlan(ság) láttatására, a mondhatatlan(ság) mondására tett erőfeszítés, mely a barokk prédikációk természetén megmutatkozik, az egész barokk-jelenség értelmezéséhez is lehetőséget kínál. Ami pedig a második mottó és a munkám kapcsolatát illeti, merem remélni, hogy az idézet legfeljebb félelmeimet jelzi, erőfeszitésem kudarcát azonban nem prognosztizálja.

Köszönettel tartozom a Debreceni Egyetem oktatóinak, hogy a kezdetektől támogattak és segítettek. Elsősorban Bitskey Istvánnak, aki töretlenül biztatott, és tanácsaival, szakmai és emberi támogatásával tüntetett ki, hogy érdemtelenül vagy arra érdemesen, azt döntse el az olvasó. Hálás vagyok egykori disszertációm opponenseinek, Gábor Csillának és Bartók Istvánnak, hogy véleményükkel hozzájárultak a munkámhoz. Köszönetet kell mondanom miskolci kollégáimnak, akik annyiszor kérdeztek rá a könyv elkészültére, hogy végül már semmi kifogásom nem maradt, be kellett fejeznem. Külön köszönet illeti Kecskeméti Gábort, aki időt és energiát nem sajnálva végezte el a munka lektori ellenőrzését.

Végül, de nem utolsósorban hálával tartozom a családomnak, akik elviselték azt, ahogy dolgoztam.

Miskolc, 2009. szeptember 1.

I. A POPULÁRIS PRÉDIKÁCIÓ

1. A 17–18. század fordulóján született katolikus prédikációk szakirodalmi értékelése

Jelen munka tárgyát 17. század végi, 18. század eleji magyar nyelven kiadott katolikus prédikációgyűjtemények képezik, „de sanctis” és „de tempore” kötetek vegyesen. A nyomtatványok és a szerzők kiválasztását legfőképpen az motiválta, hogy a magyar nyelvű katolikus prédikáció Pázmány utáni történetében velük jelenik meg először olyan – ugyan nagymértékben Pázmányra támaszkodó, ám sok tekintetben újszerű –, mennyiségben és minőségben is számottevő szöveguniverzum, amely hatásával még hosszú ideig meghatározza a magyar nyelvű hitszónoklat gyakorlatát. A vizsgált köteteket tehát elsősorban egymáshoz viszonyított időbeli közelségük kapcsolja össze, ám számottevő mennyiségük miatt szükségtelennek tartottam további, már a 18. század derekán megjelent gyűjteményeket beemelni a vizsgálatba. Eltérrő műfaji és retorikai sajátosságuk miatt a halotti prédikációktól eltekintettem,¹ a magyar nyelvűséget, mint az egyszerű népnek szóló prédikáció egyik biztosítékát, kritériumként állítottam, mint ahogyan a nyomtatott, kötetbe rendezett formát is – amely így sajátos funkcionalitásnak rendeli alá a beszédeket. Így végül Landovics István, Illyés András, Illyés István, Kelemen Didák és Csúzy Zsigmond köteteire fordítottam kiemelkedő figyelmet, olykor azonban az érvelésben feltűnnek más nevek is – többek

¹ *Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, NOVÁKY Hajnalka, Bp., 1988; KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5).

közt Szabó Istváné vagy Padányi Bíró Mártoné, akik már a 18. század derekán alkottak, s ezért maradtak ki a részletesebb vizsgálatból.²

² A vizsgált szerzők és kötetek a következők: LANDOVICS István, *Novus Succursus I–II*, Nagyszombat, 1689 – RMK I, 1380, 1381; ILLYÉS András, *Megrövidített Ige az-az: Predikatio Könyv [...] Első Rész*, Nagyszombat, 1691 – RMK I, 1415. ILLYÉS András, *Megrövidített Ige [...] Második Rész*, Bécs, 1692 – RMK I, 1416. ILLYÉS András, *Megrövidített Ige [...] Harmadik Rész*, Bécs, 1692 – RMK I, 1417. ILLYÉS István, *Sertum Sanctorum [...] Első Rész, Második Rész*, Nagyszombat, 1708 – RMK I, 1755. ILLYÉS István, *Fasciculus Miscellaneus*, Nagyszombat, 1710 – RMK I, 1779. CSÚZY Zsigmond, *Zengedző sip-szó*, Pozsony, 1723; UŐ, *Lelki éhséget enyhítő evangeliomi kölcsönözött három kenyér*, Pozsony, 1724; UŐ, *Evangeliomi trombita*, Pozsony, 1724; UŐ, *Kosárba rakott aprólékos morzsálék*, Pozsony, 1725; KELEFÉN Didák, *Buza fejek...*, Kassa, 1729.

Közülük a szakirodalom nagyobb figyelmét elsősorban a pálos Csúzy és a minorita Kelemen Didák érdemelte ki. Csúzyval századunk első felében nyelvészeti és néprajzi tanulmányok foglalkoztak, ill. először Koltay-Kastner Jenő vizsgálta prédikációinak barokk vonásait. RÉTHEI PRÍKKEL Marián, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1908, 337–345, 388–397, 448–456; 1909, 217–227, 252–259, 313–319, 394–406, 452–463; SIMAI Ödön, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1911, 308–315, 356–364, 403–406, 453–458; JUHÁSZ Miklós, *XVIII. századi egyházi szónok a divatról*, Ethnographia, 1944, 43; UŐ, *XVIII. századi babonák és ördögösségek*, Ethnographia, 1944, 97–99; KOLTAY-KASTNER Jenő, *A magyar irodalmi barokk*, Budapesti Szemle, 1944, 130. Majd a Rákóczi-szabadságharcban betöltött szerepe és az életét beárnyékoló gyilkossági eset miatt foglalkoztatta a kutatást: ESZE Tamás, *Tábori papok Rákóczi hadseregében*, Egyháztörténet, 1943, 44–109; ANGYAL Endre, *Csúzy Zsigmond magyarsága*, IJK, 1957, 216–226. LUKÁCSY Sándor, *Kuruc pap?* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 217–237. Ehhez a forrást SÖRÖS Pongrác életrajzi kutatásai és írásai biztosították: EPhK, 1911, 436–436; uo., 1917, 689–690. Bán Imre már a seicento barokk stílus jellegzetes képviselőjeként emlegeti: BÁN Imre, *A magyar barokk próza változatai*, It, 1971, 486. Az utóbbi időben Lukácsy Sándor szentelt neki tanulmányokat, a már említett kötetében: pl. *Isten gyertyácskái, Két emlé, hat követő* stb., továbbá Mercs István publikált a pálos hitszónok időszemléletéről: MERCS István, *Csúzy Zsigmond prédikációi a történelmi és az egyéni időről*, Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle, 2002/4, 406–421.

Csúzy prédikációi esetében egy kötettel a kutatás nem számolt: eddig még minden vizsgálója figyelmét elkerülte, hogy az 1724-es *Evangeliomi trombita* című kötet már 1723-ban is megjelent, ám támogatója, Szelezcki Márton nem volt elégedett a munkával, illetve annak kivitelezésével, és ragaszkodott a javításhoz. Erről maga a szerző számol be az 1724-es kötet előszavában, elárulva azt is, hogy az első kiadás nyomdahelye nem Pozsony. Az OSzK-ban

A hazai kutatás az utóbbi ideig nem szentelt nagyobb figyelmet ezeknek a szövegeknek, többnyire – természetesen nem minden ok nélkül – Pázmány árnyékában beszélt róluk. A 20. század elején született, a prédikációtörténetet vallástörténeti nézőpontból megközelítő munkák ugyan láthatóvá tettek valamiféle irodalomtörténeti kontextust is a korszak prédikációirodalmát tanulmányozó kutatók számára, később azonban ez az indíttatás vagy lehetőség, ismert okokból, háttérbe szorult.³ Az irodalomtörténet, mely a '70-es években az egyházi irodalom műfajaival is egyre aktívabban szembesült, elsősorban stílustörténeti érde-

található, a Todorcsku-hagyatékából származó hiányos – sem címlappal, sem limináriákkal nem rendelkező, sőt számos prédikációt sem tartalmazó – példány katalógizálói szerint a nyomtatvány a kassai vagy a nagyszombati nyomdából kikerült munkákkal mutat hasonlóságot. A kötetbe – feltehetőleg egykori tulajdonosai – Pozsonyt, valamint az 1723-as évszámot írták be, ám tévesen úgy gondolták, második kiadásról van szó. Az összehasonlításból egyértelműen kiderül, hogy ez a Csúzy által említett első, még hibákat tartalmazó kiadás: a nyilvánvaló hibák (félreolvasások, értelmetlen mondatok) mellett gyakran hiányzik a latin nyelvű bibliai textusok fordítása, feloldatlan rövidítések terhelik helyenként a szöveget, és az 1724-es javított kiadás néhány szövegmagyarázó helye sem olvasható még a korábbi változatban.

A Kelemen Didákra irányuló nagyobb figyelemnek egyházpolitikai okai is vannak: a '30-as években megindított boldoggá avatási eljárás folyamán alakjának népszerűsítése volt a cél. CSÁK Alajos Cirjék, *Kelemen Didák csodás élete és működése*, Miskolc, 1927, 81–82; BALLAGI Aladár, *P. Kelemen Didák* = B. A., *Élő tanítások*, Cegléd, 1934, 185–186; MONAY Ferenc, *P. Kelemen Didák, a Felső-Tiszavidék apostola: 1683–1744*, Róma, 1957; RÁKOS Balázs Raymund, *Ugye, Atyafiak? Isten szolgálja P. Kelemen Didák, O.F.M. CONV. élete (1683–1744)*, Róma, 1975. *Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983. Bán Imre vele kapcsolatban is tett megfigyeléseket: BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Bp., Akadémiai, 1971 (Irodalomtörténeti Füzetek, 72), 60. Kompilációs technikájáról több tanulmány született, ezeket lásd később.

A jezsuita Landovics Istvánról, Illyés András erdélyi püspökről és testvéréről, Illyés Istvánról a kézikönyveken, lexikonokon kívül jóformán csak Lukácsy Sándor munkáiban olvashatunk többet, újabban pedig KISS J. Adrienn tollából látott napvilágot egy tanulmány: *A szubjektivitás megjelenése Illyés András prózai műveinek előszavaiban*, MKsz., 2009/1, 101–109.

³ MIHALOVICS Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon: I. A kereszténység behozatalától Pázmányig, II. Pázmány Pétertől napjainkig*, Bp., 1900–1901.

keltséggel közelített a század végi prédikációkhoz: velük szemben is érvényesítette a barokk prózastíluson belüli korai vs. érett vagy késő barokk, ill. nagy barokk vs. seicento barokk megkülönböztetést, az első csoport reprezentatív képviselőjeként Pázmányt és prédikációit nevezve meg, a század végi prédikációk bizonyos jelenségeit pedig a második csoporthoz tartozókként határozva meg.⁴ Ezen hitszónoklatok kutatásában Lukácsy Sándor elévülhetetlen érdemeket szerzett – lényegében újra felfedezte őket, részleteiket nagy nyilvánosság számára tette elérhetővé, és valódi rajongó érdeklődéssel nyúlt hozzájuk, olyan szempontok sokaságát vetve fel, melyek előtte az irodalomtörténet kérdéshorizontjába sem kerültek.⁵

A kutatás a kezdetektől hangsúlyozza, hogy a század végi prédikációk létrejöttének fontos eszköze a kompiláció – nem utolsósorban Pázmány Péter prédikációinak kompilációja. Ezt maguk a hitszónokok is elismerik, közlik, Illyés István például a következőképpen: „Erről [ti. a templomok tiszteletreméltó voltáról] Kardinál Pázmány Péter igen szép predikációt írásban hagyott (Dom. 24. p. Pentec. Conc. 2.) En abbol csak szinte némelly emlékezetesb dolgokat a' Keresztyén olvasók kedvéért, 's a' Templomok böcsülletéért, ki-szedegtettem; és ide rövideden fel-jegyzettem.”⁶ A hitszónokok sokszor azt is kifejezésre juttatják, hogy Pázmányt tekintik nagy elődnek, példaképnek. Illyés István *Sertum Sanctorum* című kötetének előszavában például Pázmány

⁴ Vö. BÁN, *A magyar barokk...*, i. m., 475–488; KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása*, ItK, 1960, 319–341 és 443–461. = Uő, *Reneszánsz és barokk*, Bp., Szépirodalmi, 1961, 361–436. Bán Imre a Lépes Bálint által meghonosított seicento modor képviselőjeként elsősorban Csúzyt, Baranyi Pált, Padányi Bíró Mártont és a református püspök Verestói Györgyöt említi. Illyés András és Landovics prédikációit azonban „egyszerűbb, fejleggető modorral” jellemzi, nem osztva az általa idézett Koltay-Kastner ide vonatkozó megállapításait. *Uo.*, 481.

⁵ Tanulmányai a következő kötetekben láttak napvilágot: LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994; Uő, *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998. Az egyes tanulmányokra a továbbiakban hivatkozom. Számos szövegkiadása – főként a pécsi Jelenkor Kiadó gondozásában megjelent kötetekben – elsősorban szövegrészletek népszerűsítő igényű és kegyességi célú közlését jelenti.

⁶ ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 112–113.

és Telegdi Miklós nevével egy elit prédikációszerzői hagyományt fémjelez, melyhez ő is tartozni szándékozik.⁷

Kelemen Didák kompilációs technikáját már a '80-as években ismertette a kutatás,⁸ és ugyanígy kimutatható Illyés István, Illyés András hitszónoklatairól is, hogy összefüggő szövegrészeket tartalmaznak Pázmány prédikációiból.⁹ A 17. századi könyvlisták arról tanúskodnak, hogy Pázmány kötetei szerzetesrendtől függetlenül megtalálhatók az egyes rendházak könyvtáraiban, vagyis nagy olvasottságnak örvendhettek.¹⁰ A Pázmány Péter Katolikus Egyetemen folyó prédikációtörténeti vizsgálódások keretében Maczák Ibolya tollából született meg az a disszertáció, amely a Pázmány utáni katolikus hitszónokok kompilációs eljárásait és forrásait követi figyelemmel, s amelynek egyes részletei már napvilágot láttak.¹¹

⁷ ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m., A' Kegyes Olvasóhoz Elöl-járó beszéd.*

⁸ OCSKAY György, *Pázmányhatása Kelemen Didák prédikációiban*, ITK, 1982/4, 436–448; HARGITAI Andrea, *Kelemen Didák prédikációinak Pázmány-kompilációi*, ITK, 2001/5–6, 638–654.

⁹ Illyés András prédikációinak kompiláló eljárásáról magam is tettem megfigyeléseket: TASI Réka, „Trombita”, „sáfár” vagy „mennyei kenyér osztogatója”: *Prédikatori szerepek egy 17. század végi kötetben*, KKLár, 2003, 99. Azóta MACZÁK Ibolya elkészült és megvédett disszertációjában lehet erről részletesebben olvasni: „Nem lopjuk azt, amit örökségül vettünk a mi régi atyáinktól”: *Kompilálás és excerptálás a magyarországi barokk kori prédikációkban*, Kézirat, Piliscsaba, 2008.

¹⁰ *Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, szerk. KESERŰ Bálint, 17/1, 17/2, 19/1: *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig I: Kassa, Pozsony, Sárospatak, Turóc és Ungvár*, s. a. r. FARKAS Gábor, MONOK István, POZSAR Annamária, VARGA András, Szeged, JATE, 1991; *Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig II: Nagyszombat 1632–1690*, s. a. r. FARKAS Gábor Farkas, Szeged, JATE, 1997; *Katolikus intézményi könyvtárak Magyarországon 1526–1726*, s. a. r. ZVARA Edina, szerk. MONOK István, Szeged, SZTE, 2001.

¹¹ Maczák Ibolya több tanulmányt is megjelentetett a témában: MACZÁK Ibolya, „*Kalászat evangéliumi mezőkön*”: *Prédikációkötetek és előszavaiak tanulása = A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*, szerk. ÓZE Sándor, MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert, Piliscsaba–Bp., PPKÉ BTK–METEM, 2005, 762–769. Uő, *A kanonikus plágium (Szövegalkotás barokk prédikációinkban)*, ITK, 2003/2–3, 261–276.

Miközben a kompiláció ténye vitathatatlan, más nézőpontokból a 17. század végi katolikus prédikációk leírásában, jellemzésében és értékelésében szakirodalmi ellentmondások válnak láthatóvá. Az ellentmondás meglétét már azok a jelzők is mutatják, melyeket a kutatás és a szakmai közvélekedés a szövegcsoporthoz és külön-külön az egyes szerzőkhöz is egyidejűleg társított és társít: populáris, népies, seicento, mesterkelt stb. Természetesen ezek a prédikációk nem alkotnak, stílus tekintetében sem alkothatnak homogén szövegkorpuszt, noha többségükben felismerhetően elkülönülnek a Pázmányra jellemző prédikációs modortól. Ennek megfelelően nem célom egy nagy, általánosító rendszerbe vonni őket – ahogy ezt többnyire a szakirodalom sem tette.¹² Másfelől azonban dolgozatom arra sem törekszik, hogy a stílustörténeti kutatásokhoz kapcsolható tipológiát adjon. Ettől függetlenül szükséges azt előrebocsátanom, hogy a legfeltűnőbb, leginkább egyéni és a legvitatottabb retorikájú szövegeket a következőkben vizsgált hitszónokok közül a pálos Csúzy Zsigmond hozta létre, akinek prédikációs modora azonban mintegy felnagyítva, sűrítve, néhol szinte karikírozva mutat meg bizonyos retorikai sajátosságokat, melyek egyébként a többi, a dolgozatomban vizsgálat tárgyát képező prédikációt is jellemzik. Nem véletlen tehát, hogy a szakirodalom Csúzy Zsigmonddal kapcsolatban fogalmazza meg azt a problémát, ami a legdirektebb módon mondja ki a korszak prédikációirodalmának megítéléséhez tapadó ellentmondást: az *egyszerű népnak* is „*fodorétott ékes szókkal*” beszélt.

Az egyszerű népnak szólás igénye, vagyis a populáris prédikáció szempontja korán a szakirodalmi érdeklődés középpontjába került, melynek oka az a tény, hogy magyar nyelvűségük és főként az előszavakban fellelhető önértelmező kijelentéseik valóban az egyszerű népnak szóló beszéd intenciójával ruházzák fel ezeket a prédikációsköteteket.¹³ Lukácsy Sándor a prédikációk önértel-

¹² Lukácsy Sándor azonban, aki a kötetek, prédikációk egy-egy kiragadott aspektusát vizsgálta stílustörténeti, retorikai kontextus nélkül, ilyen jellegű megkülönböztetést kevés esetben fogalmazott meg.

¹³ Szelestei Nagy László megfigyelése szerint még a 18. században is előfordul, hogy a kéziratot prédikációvázlatok latin nyelven születnek meg, olykor teljes prédikációkat jegyeznek le latinul, vagy éppen kevert nyelven, de az

mező megnyilatkozásait vizsgálva a popularitásról, a népnek szólás feladatáról is értekezett, és számba vette a kötetek praelimináriáiban olvasható, erre vonatkozó megállapításokat, megjegyzéseket.¹⁴ Mivel tanulmányában elvégezte ezek összegyűjtését, és kommentálta is, szükségtelennek tartom itt a kapcsolódó szövegrészek felidézését.

A populáris, népnek szóló prédikáció szempontja és fogalma tehát a legkorábbi vizsgálódások óta fontos helyet foglal el a prédikációk értékelésében. Beszédes példája ennek Mihalovics Ede prédikációtörténeti monográfiája, amely leginkább az alapján ítéli meg – és olykor el – a hitszónokokat, hogy a szerző értékelése szerint mennyire sikerült a népnek, vagyis a nép értelmi szintjéhez igazodva prédikálni. Ennek alapján nagyon elmarasztalóan beszél Csúzy prédikációiról: „Sajnos, hogy a tételek megválasztásánál több dicséretre méltót nem is tett szándékai végrehajtásában. Előszavaiban sokat ígér, de a valóságban nagyon keveset ad, mert csak *törekszik, de el nem éri célját, minthogy nem ismeri az eszközöket és módját, önmegtagadásba kerül s áldozat számba megy csak egy beszédjének is az elolvasása, nagy hanyatlásra mutat, hogy korábban ezek a legjobbak közé tartoztak. Miben áll az alkalmazkodása az együgyű emberhez? Minden bizonnyal nem abban, hogy érthetően adja elő az egyház tanát, mert beszédjei még annak értelmét is elhomályosítják, a ki különben ismeri az igazságot. Ugyancsak nehéz kihámozni, hogy tulajdonképpen mit akar mondani. Sokat beszél, idéz, példázgat,*

elhangzás többségében már magyar. Vö. SZELESTEI NAGY László, *A prédikáció: Irodalom és lelki olvasmány (Előszó) = Régi magyar prédikációk: 16–18. század*, szerk. SZELESTEI NAGY László, Bp., Szent István Társulat, 2005, 12. Ennek fényében a magyar nyelven kinyomtatott gyűjtemények egyértelműen jelzik a popularításra törekvés szándékát. Réthei Prikkel ugyan feltételezi, hogy Csúzy prédikációi is eredetileg latinul születtek, ám véleményem szerint félreérti a hitszónok azon megnyilatkozásait, melyek pusztán a források (Biblia, egyházatyák művei) nyelvére utalnak. Lásd RÉTHEI PRIKKEL, *i. m.*, Klny., 71.

¹⁴ LUKÁCSY Sándor, „*Trombita, kürt, tanító vagyok*”: *Prédikátorok – hivatásukról, műfajukról*, ItK, 1995, 15–35. Az előszavak jellemző toposza, a retorika elhárítása egyébként Pál apostol nyomán kialakult közhely: 2Tim 4, 3–4-ben Pál apostol a fülgyönyörködtetésre vágyókat kiszolgáló beszédet utasítja el.

de hogy hová céloz mindez, csak az mondhatja meg, aki tudja, hogy mit is mondhat, mit akarhat egy hitszónok. Összehoz mindefélét – hogy ne mondjuk, tücsköt-bogarat –, a minek jelentősége nincsen, mintha csak azért mondana valamit, hogy beszéljen. *Nagyon különös fogalma lehetett a népről, mikor ilyesmit tartott népszerűnek.* Hiszen épen az egyszerű embernek jellemző vonása, hogy józan állapotban nem szereti a szót vesztegetni s ezt annál inkább megkívánja a hitszónokoktól...¹⁵ Csúzy ezzel szemben – Mihalovics meglátása szerint – „a tereferélést tartotta népszerűnek”, a népiességet a szójátékokban kereste, mint Abraham a Santa Clara, de igen ízléstelenül. Szerinte a Szentírás, a bibliai idézetek is csak a szónok szójátékainak szolgálnak alapul, nem pedig a bizonyításnak. Hasonlatait keresetteknek és semmitmondónak tartja, Illyés András beszédeivel összehasonlítva pedig nagy hanyatlásként értékeli a népies szónoklat történetében. Utóbbiról ugyanis úgy vélekedik: „Ő volt az első, aki a keresztény tant a maga egészében és mindenoldalúlag úgy dolgozta föl, hogy az mindenki által minden nehézség nélkül megközelíthetővé lett. Egyszóval, ő adta ki az első falusi prédikációkat.”¹⁶ Illyés leginkább azért érdemli ki Mihalovics megbecsülését, mert hű képet hagyott a prédikációtörténet számára a falusi prédikációról, a prédikáció azon típusáról, ami a monográfia szerzője szerint a „rendes”, vagyis a műfaj célját leginkább elérni képes beszéd-típus.

Illyés István elsősorban katekizmusaival kelti fel Mihalovics érdeklődését, általuk ismerhető meg ugyanis az, hogy miként oktatták a népet a hit alapelemeire. Prédikációiról azonban nincs különösebben jó véleménnyel a teológus, hiányolja egyfelől textus és tartalom szerves összefüggését, másfelől azt kifogásolja, hogy „az idézetek sűrűsége elhomályosítja és gyöngíti az igazságban rejlő erőt.”¹⁷ Landovics Istvánt az érzelmek prédikátoraként jellemzi, aki mindent alárendel a megindítás feladatának, még a bizonyítást is, ám a pathosszal való tevékenységéről valójában

¹⁵ MIHALOVICS, *i. m.*, 173–174. (Kiemelés tőlem, T. R.)

¹⁶ MIHALOVICS, *i. m.*, 148.

¹⁷ MIHALOVICS, *i. m.*, 159.

elismerően nyilatkozik: Landovics ebben képes a változatosságra, fokozásra, és tudja, mikor kell pihenést engedni a felkorbácsolt indulatoknak.¹⁸ A leginkább népszerűnek, vagyis a popularitás általa értelmezett eszményéhez leginkább közelállónak Kelemen Didákot tartja Mihalovics, szerinte a minorita szónok nyelvhasználatát a világosság jellemzi, mely még a legegyszerűbb hallgató számára is megközelíthetővé teszi a teológiai igazságot. Ez a nyelv nagymértékben táplálkozik a hétköznapi élet tapasztalati rétegéből, mindemellett igen szemléletes. „Hasonlatai és példái, akár a bibliából, akár az életből merítvék, oly közel hozzák az elvontat, hogy nem nehéz azt a saját életére alkalmazni a hallgatónak.”¹⁹ Mihalovics véleménye ebben a tekintetben megegyezik Csák Alajos Cirjékével, aki Kelemenről írt monográfiájában szintén hangsúlyozza, hogy a minorita páter beszédei a sok teológiai bizonyíték ellenére sem válnak elvonttá, ugyanis a mindennapi életből vett képekkel, hasonlatokkal köti le hallgatói figyelmét; ezáltal lesz lélekhez szóló és hatásos.²⁰ A minorita szónok népszerűségének oka Csák szerint az volt, hogy tudott a nép nyelvén szólni, értette annak gondolkodásmódját, alkalmazkodni tudott az egyszerűbb felfogáshoz – ezért rajongtak beszédeiért. Kinyomtatott hitszónoklatait pedig ingyen osztogatta.²¹ Mindkettőjük számára Kelemen Didák lesz a népies szónok prototípusa.

Összefoglalva Mihalovics véleményét megállapítható, hogy az ő „populáris prédikáció”-fogalmát a stílus egyszerűsége, a témának az egyszerű ember mindennapjaihoz, tapasztalataihoz kapcsolhatósága, applikációs lehetősége, az életszerűség követelménye határozza meg. Mihalovics ezeket a szempontokat következetesen számon is kéri: aki a kritériumoknak nem vagy csak részben felel meg, az meggyőződése szerint nem lehetett alkalmas populáris szónok, vagy feladatát rosszul, haszontalanul teljesítette – még ha korábban népszerűségnek örvendett is. Mihalovics számára Csúzy népszerűsége a prédikációirodalom korabeli színvonalának sajnálatosan alacsony voltát példázza, a népszerűség

¹⁸ MIHALOVICS, *i. m.*, 139.

¹⁹ MIHALOVICS, *i. m.*, 180.

²⁰ CSÁK, *i. m.*, 82.

²¹ CSÁK, *i. m.*, 87.

és a populárisan elégtelenség összekapcsolását nem látja ellentmondásosnak.

A kutatás – kimondva-kimondatlanul – a későbbiekben is felidézte azt az ellentmondást, miszerint a prédikációk a néphez szólás, az együgyűség igényének deklarálása mellett olyan szó-művészeti sajátosságokat mutatnak fel, melyek egyszer a retorikai alkalmazkodás – egyébként meglehetősen összetett, sokrétű – fogalmával, másszor a popularitásról kialakított saját, főként tapasztalati eredetű képzetünkkel, fogalmunkkal nem férnek össze.²² Amikor Bán Imre nagyhatású, a barokk próza változatait elkülönítő tanulmányában megfogalmazza ezt a fel nem oldott ellentétet, arra kell gondolnunk, hogy az a bizonyos mondata, amely szerint az egyszerű népnek is „fodorétott ékes szókkal” beszélt, ismételten Csúzy prédikációs képességeinek a kritikáját rejti.²³

Mint már szó esett róla, korántsem véletlen, hogy a szakirodalom ezt az ellentétet pont a pálos hitszónok kapcsán fogalmazza meg. Csúzy ugyanis, nyelvezete, retorikája következtében érthetetlen, nehezen megközelíthető jelenségként mutatkozhatott meg a kutatás számára. Egyes szakirodalmi vélemények, értékelések azt a benyomást keltik, hogy megfogalmazójuk valójában nem tudja eldönteni, miként értékeli a pálos hitszónok irodalmi teljesítményét. Kisbán Emil a pálos rendről szóló monográfiájában feltűnően szűkszavú méltatásban részesíti Csúzy szónoki tevékenységét, s ezt is mindössze forrásának, Streszka Márton rend-

²² A retorikai alkalmazkodás történetéhez lásd: BARTÓK István, „Sokkal magyarabbul szólhatnak és írhatnak”: Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998 (Irodalomtudomány és Kritika), 185–200. A témához lásd még a *Historisches Wörterbuch der Rhetorik I* (szerk. Gert UEDING, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992) Akkomodation szócikkét. A korszak praeceptumíróit és gyakorló prédikátorait is foglalkoztatja az akkomodáció kérdése, és a popularitás kérdése is létezik számukra. Ezen felül a prédikációs akkomodáció elméletei közül mind a középitas, mind a differenciáló stíluselképzelés elhatárolódik a tudományos, a hivatalos, a költői és az udvari stílustól. BARTÓK István, *A casa rustica és a mechanici: Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. század magyar irodalomelméletében*, ItK/5–6, 1992, 569–578.

²³ BÁN, *A magyar barokk...*, i. m., 485.

történeti munkájának vonatkozó passzusát idézve teszi: „Hatalmas szónoki lendületű, négy kötetben megjelent szentbeszédei minden kétséget kizáróan igazolják szónoki kiválóságát s egyben azt a nagy hatást, amelyet hallgatói körében elért.”²⁴ Kisbán persze általában Streszka véleménye alapján jellemzi a pálos rendi szónokokat, ám ahhoz képest, hogy beszédei fennmaradtak, Csúzy meglehetősen rövid értékelést kap. Ezzel szemben másokat, akiknek szónoki tevékenységéről pusztán Streszka beszámolójából vannak információink, hiszen műveik már nem olvashatók, nagyobb elismerésben részesít a szerző. Kisbán végül is csak mint tudatos nyelvújítót méltatja, itt is elsősorban Réthei Prikkel Marián és Simai Ödön munkáira támaszkodva.²⁵ Csakhogy Réthei Prikkel elismerő jellemzése eredetileg sokkal szélesebb nézőpontból történik: a világos dispositiós technikát, Csúzy magyaros és népies stílusát és „cikornyátlan, zamatos nyelvét” emeli ki, mint olyan tényezőket, melyek „kedvelté tették mind paraszt, mind úri hallgatói és olvasói előtt.”²⁶ Kisbán nyilvánvalóan szelektál, s miközben relatíve visszafogott dicsérettel illeti, a forrásai által kiemelt érdemeket egyszerűen figyelmen kívül hagyja. Sejtethő, hogy nem osztotta maradéktalanul a véleményüket.

Csúzy érdemeinek megítélése a mai napig nem egyértelmű. Stílusától nem vitathatjuk el a „fodorétott ékes szók” megjelölést, a fennmaradt rendi források bizonyossága szerint azonban Csúzy mindeközben, vagy éppen ennek ellenére is népszerű szónok volt. Nem mondhatjuk, hogy népszerűségét műveltebb befogadói körökben szerezte volna,²⁷ s így a popularitást sem vitathatjuk el tőle. Ez esetben viszont a szakirodalmi ítélet által is sugallt el-lentmondás a következő állításban gondolandó tovább: a *mai olvasó* ítélete szerint a prédikációk bonyolult technikával hozzák létre az odaértett olvasói szerepet, melyhez azonban a *régi befo-gadók* tudtak igazodni. A mai olvasó ítélete arra hajlik, hogy a

²⁴ KISBÁN Emil, *A magyar pálosrend története, II*, Bp., 1938, 209. Streszka, 49-re hivatkozik. M. STRESZKA, *Annalium Ordinis Sancti Pauli Primi Heremitae*, kézirat, Pálos levéltár, Częstochowa.

²⁵ KISBÁN, *i. m.*, 366–367.

²⁶ RÉTHEI PRIKKEK, *i. m.*, 8–9.

²⁷ Vö. SÖRÖS, *i. m.*

bonyolult szövegmű a prédikáció populáris befogadásának akadálya lehet. A nyelvválasztás, tehát a magyar nyelvűség, Csúzy megnyilatkozásai prédikációinak „együgyűségéről”, tehát egyszerűségéről, s végül az a tény, hogy hitszónoklatai gyakorlati céloknak alárendelve: az újrafelhasználásra alkalmasnak ítélve megjelentek – bár ez utóbbi esetében talán a mecénatúra és rendi, egyházpolitikai törekvések is meghatározók voltak²⁸ – arra kell, hogy készítsen bennünket, hogy újragondoljuk a populáris prédikáció eszményét, popularitás-fogalmunkat, annak alkalmazhatóságát, esetleges korlátait. Vagyis hogy az ellentmondást ne a *szándék* és a *megvalósulás*, hanem a *mai* és a *régi befogadás* távolságában lássuk meg. Elkerülendőnek gondolom tehát azt az interpretációt, mely a korokban népszerű szónokoktól megvonja a populáris minősítést, mint ahogy azt is, hogy a népszerűnek szánt prédikációban megjelenő, a popularitás-fogalmunktól idegen retorikai jelenségeket pusztán a divatnak, a retorika kényszerítő erejének, „csábításának”,²⁹ az ezeknek ellenállni nem tudó, magamutogató, hatásvadász, pusztán bizonyos hallgatói igényeket kiszolgáló szónok gyenge jellemének tudjuk be.

Csúzy és kortársai szakirodalmi megítélése tehát elsősorban az alapján történt, hogy mennyire látták értékelői teljesülni a népnek szólás vállalt feladatát. A kritériumokat, vagyis hogy mi alapján tekinthető vagy nem tekinthető egy prédikáció populárisnak, népnek szólónak, hol összefoglalták a szerzők, hol csak utaltak rá, de a kritériumok háttérében minden esetben valamilyen egyszerűségfogalom fedezhető fel. Miután maguk a prédikációk is együgyűként jellemzik önmagukat, és a szakirodalom érdeklődésének középpontjában is a populáris prédikáció kérdése áll, célszerű áttekintenünk, milyen lehetőségek állnak rendelkezésünkre a populáris prédikáció fogalmának megrajzolásához.

²⁸ Feltételezhető például, hogy Csúzy köteteivel többek közt rendtársai előtt megtépzott tekintélyét is kívánta – és tudta is – helyreállítani. Lásd SÖRÖS, *i. m.*

²⁹ LUKÁCSY, „*Trombita...*”, *i. m.*, 25.

2. A prédikáció popularitása – a fogalom értelmezése

A fogalom megalapozásához a „populáris” kifejezéssel is szükséges foglalkozni, mely a '70-es években fellendülő mentalitástörténeti kutatásokkal is összefonódott. Jól ismertek a kérdéskört övező viták és kételyek, tény azonban, hogy a redfieldi „kishagyomány–nagy hagyomány” dichotómia felelevenítéséből származó kettős osztatú kultúramodell, mely korábban Nathalie Zemon Davis, majd a nagyobb hatású Peter Burke munkáiban fogalmazódott meg, a mai napig meghatározza a kultúráról való gondolkodásunkat.³⁰ Sokszor és sokféle kritika érte ezt az eredetileg kizáró jellegű fogalom párt, jóllehet már maga Burke sem elszigetelt hagyományokat írt le, sőt háromosztatú modellt ajánlott, később pedig, éppen Magyarországon elhangzott előadásában, újra a fogalmi dichotómia mellett érvelt, hangsúlyozva azonban, hogy a kultúra nyitott rendszer, melyben a magas és alacsony inkább irányként értelmeződhet, a két szélső pólus közti tartományban pedig árnyalatok vannak.³¹ „Túlhaladott ma már a nép kultúráját az elit ellentétének tekinteni – fogalmazott R. Várkonyi Ágnes 1992-ben –, de a művelődés folyamatának egységes rendszerébe átfogó igénnyel még nem sikerült beilleszteni.”³² A népi kultúra–elit kultúra fogalmak ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – a mai napig meghatározzák a kultúráról, annak jelenségeiről való gondolkodásunk módját, megtermékenyítették a történeti, irodalmi, antropológiai, etnográfiai kutatásokat is.

A magyar irodalomtörténeti kutatásokban viszonylagos késéssel jelent meg ez a kultúramodell: Horváth Ivánnak, Zemplényi Ferencnek a középkori irodalom populáris és arisztokratikus

³⁰ Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, ford. BÉRCZES Tibor, Bp., Századvég: Hajnal István Kör, 1991. Natalie ZEMON DAVIS, *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, Bp., Balassi, 2001.

³¹ Peter BURKE, *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezején*, Ethnographia, 1984, 369.

³² R. VÁRKONYI Ágnes, *Népi kultúra – elit kultúra (Néhány elméleti kérdés)*, IJK, 1992, 527.

regiszterére vonatkozó megállapításai Paul Zumthor és Pierre Bec e fenti modellből kiinduló kutatásain alapulnak,³³ csakúgy, mint Knapp Éva és Tüskés Gábor munkái, melyek a népi vallásosság, „Volksfrömmigkeit” kutatási irányához kapcsolódnak.³⁴

Burke könyve csak 1991-ben látott napvilágot magyar nyelven. Voltak azonban olyan kutatási irányok, melyekhez illeszkedhetett, ezzel azonban nemcsak a terminológia használatát bonyolítva, hanem ellentmondásokat és összeférhetetlenségeket is felszínre hozva. A populáris és népi kultúra fogalmak egymás mellé állítása már önmagában is terminológiai problémákat mutat, sőt a populáris, illetve népi kultúra fogalmak érintkeznek az irodalmi népiesség, nép- és közköltészet, továbbá a népszerű irodalom fogalmaival is. Ezeket a kérdéseket Kőszeghy Péter, Fried István, Hofer Tamás kellő részletességgel tárgyalta – én most mindössze arra szeretném a figyelmet irányítani, hogy amikor populáris prédikációról beszélünk, akkor fogalomhasználatunkat egy meglehetősen bonyolult fogalomtörténeti háttérrel lehet szembesíteni.

A mentalitástörténeti indíttatású kutatások sokféle inspiratív és átgondolásra méltó megállapításra jutottak, olyanokra is, melyek alkalmazhatók és alkalmaztattak a vallásos irodalom meg-

³³ Csak a legfontosabbakat említve: HORVÁTH Iván, *Balassi költészet történeti poétikai megközelítésben*, Bp., Akadémiai, 1982. ZEMPLÉNYI Ferenc, *Az európai udvari kultúra és a magyar irodalom*, Bp., Universitas, 1998.

³⁴ A teljesség igénye nélkül: SZILÁDFY Zoltán, TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről*, Bp., Egyetemi Könyvtár, 1987 (Bibliotheca Universitatis Budapestinensis, Fontes et Studia 5). TÜSKÉS Gábor, *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Bp., Akadémiai, 1993; Gábor TÜSKÉS, Éva KNAPP, *Volksfrömmigkeit in Ungarn: Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*, Dettelbach bei Würzburg, Verlag J. H. Röll, 1996 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, Bd. XVIII); TÜSKÉS Gábor, *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai (Nádasi János)*, Bp., Universitas, 1997 (Historia Litteraria, 3); TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században: Források, formák, közvetítők*, Bp., Osiris, 2001; KNAPP Éva, *Pietás és líratúra: Irodalomkinálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Bp., Universitas, 2001 (Historia Litteraria, 9). KNAPP Éva, TÜSKÉS Gábor, *Populáris grafika a 17–18. században*, Bp., Balassi, 2004.

nyilvánulási formáira is. Ilyen eredménye a kutatásnak a kultúrák szét nem választhatóságának gondolata. Már a kultúrtörténeti, etnográfiai vizsgálódások egyik iránya is hangsúlyozta, hogy az elit és a populáris kultúra megjelenését tekintve nem különíthető el egymástól, szimbiózisban élnek, és vannak olyan fórumaik, ahol együttélésük egészen nyilvánvaló. Burke kiemelte, hogy a templom (a kocsma és a piactér mellett) azon helyszínek egyike, ahol a népi kultúra vagy más néven kishagyomány mindenki számára elérhetővé válik, amikor megnyilvánulási teret kap.³⁵ Más kutatók azt hangsúlyozták, hogy a kultúrák szimbiózisa bizonyos műfajokban is egészen egyértelműen megnyilvánul: Wolfgang Brückner szerint „[a] szószéken [...] egyenrangúan áll szemben egymással a helyi búcsújárás-legenda és az utalás a magas intellektuális igényű műalkotásokra, vagy közelebbről: az egyszerű csodaelbeszélés és a tanult képi világ. Nehezen elképzelhető, hogy a szónok retorikai érvelése során egyetlen lélegzettel két, egymástól eltérő módon gondolkodó befogadó réteghez kívánt szólni, ahogy ez szellemtudományi diszciplínáink kutatási érdeklődéséből talán levezethető lenne, [...] a művészettörténet azt már megmutatta, hogy éppen a kegyhelyeken az ún. népi és az ún. magas műveltséghez tartozó elemek félreérthetetlen egyiséget alkotnak, és soha semmiféle módon nem különültek el rétegek szerint egymástól.”³⁶ Megállapítása szerint tehát a népi és az elit hagyomány a kultúra írásos termékeiben is úgy nyilvánul meg, hogy szimbiózisuk természetes, nem szándékolt, és nem is szétválasztható. Brückner példaként hozza Abraham a Santa Clara egyik, a Mária-kultuszba illeszkedő kegyességi munkájának kiadását,³⁷ melyben a versőkon fametszett képeken latin lemmákkal ellátott emblémák láthatók, német nyelvű magyarázó

³⁵ BURKE, *A populáris kultúra...*, i. m., 44–45.

³⁶ Wolfgang BRÜCKNER, *Elbeszélő egyházi kispróza a barokkban (Kutatási tervvázlat a XVI–XVIII. századi Mária-irodalomhoz) = A megváltozott hagyomány: Folklór, irodalom, művelődés a XVIII. században, szerk. HOPP Lajos, KÜLLÖS Imola, VOIGT Vilmos, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet–ELTE Folklór Tanszék, 1988, 435–436.*

³⁷ Stern, *So auf Jacob aufgangen Maria, Deren Heilige Lauretanische Litanej mit soviel Sinn-Bildern, als Titulen, Mit so viel Lobsprüchen, als Buchstaben in jedem Titul seynd*, Wien, 1684.

epigrammákkal, a rectókon pedig Mária megszólításai olvashatók, tehát egymás mellett van „[e]lmélkedés és imádság, valamint érzéki megjelenítés a képrejtvény megfejtéséhez az egyik oldalon, a másikon dicsőítő tiszteletadás az »ora pro nobis« sokféle litaniaritmusában, összességében tehát: egy magasabb irodalomhoz tartozó vallási képnyelv szemmel és szájjal történő begyakorlása.”³⁸

Ezek a megállapítások, miközben hangsúlyozzák, hogy egyes szövegtípusokban a kultúrák szimbiózisaként értelmezett jelenség teljesen természetes és szándékolatlan módon van jelen és mutatkozik meg, aközben azt is láthatóvá teszik, hogy a mentalitástörténet válaszadási kísérleteiben az elit és a populáris kultúrát valójában kódokként teszi elképzelhetővé, melyek nem annyira tudatos törekvések, mint inkább a bennük való jártasság nyomán lépnek működésbe, egy szöveg megalkotásakor és a befogadásakor is. Ez a megközelítés az értelmezés biztosítékának, a sikeres megértés feltételének a kódok előzetes ismeretét tartja, a fő kérdésként pedig azt nyújtja, hogy mi biztosíthatná a kód olyan leírását, mely által a prédikációirodalom vizsgálatában termékenyen alkalmazható lenne. A következőkben áttekintem a *populáris kód*nak a prédikációirodalomban való felismeréséhez kapcsolódó lehetőségeket.

A prédikáció popularitásáról tehetünk szociológiai megközelítéssel alapuló kijelentéseket, vagyis arra kérdezzük rá, hogy társadalmi (és ezzel kapcsolatban műveltségi) hovatartozásuk szerint kik hallgatták/olvasták a szövegeket. Ilyenkor abból indulunk ki, hogy a prédikációt akkor tekintjük populárisnak, ha megállapítható, hogy elsődleges befogadói köre a kevésbé művelt, egyszerű nép köréből került ki. Csakhogy konkrét adatok a legritkábban állnak rendelkezésünkre. Az a megjegyzés, melyet a prédikációskötetek szerzői közölnek az olvasóhoz írt előszóban, vagyis hogy az egyszerű nép igényeihez alkalmazkodtak, nem pedig a bölcsek „fülsiklándozását” tartják szem előtt a prédikációk elkészítésekor, ebből a szempontból nem tekinthető különösebben informatívnak, hiszen csak általánosságban értelmezhető,

³⁸ BRÜCKNER, i. m., 436.

és nem árul el semmit az elhangzás, a tényleges befogadás körülményeiről. Arról nem is beszélve, hogy nem érdemes vitatni a megjegyzés toposzjellegét sem – jóformán az előszóírás hagyományának a része. Ritkán fordul elő az, hogy a kötet megjelöli, hol és mikor hangzott el eredetileg a szöveg: ilyen ritka kivétel Illyés István *Fasciculus miscellaneus* c. gyűjteménye, amit azonban az alkalmi jelleg határoz meg.³⁹

Ez a megközelítés ugyanakkor felveti elmondott és kinyomtatott, mi több, a leírt, elmondott, majd átírt és kinyomtatott szöveg változásának kérdését, aminek konkrét vizsgálatára azonban általában igen korlátozott lehetőségeink vannak – ehhez ugyanis olyan kéziratokra lenne szükség, melyek lehetővé teszik a szövegállapotok összehasonlítását.⁴⁰ A szociológiai szemponthoz

³⁹ A prédikációk 1682 és 1702 közt hangzottak el, többségük Nagyszombatban, elsősorban a jezsuiták templomában.

⁴⁰ Pázmány Péter Pozsonyban, a ferences templom szószékéről prédikált Torday János valláscseréje kapcsán (PÖM II, 777), s ezt a prédikációját – a szakirodalomban a nyomtatvány címe alapján sokáig elfogadott nézet szerint – egyik hallgatója lejegyezte, majd kiadta (*Posonban lött prédikáció*, Pozsony, 1610). Ha ez a bizonyos hallgató lejegyzése állítás való lenne, Pázmány prédikációja esetében lehetőség adódna egy ilyen jellegű összehasonlításra, feltételezve, hogy a hallgató által lejegyzett prédikáció nem tér el nagymértékben az elhangzottól. Ezt azonban egyébként is nehezen képzelhető el. Vö. BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., Akadémiai, 1979 (Humanizmus és Reformáció, 8), 33. M. Horváth Mária azonban újabban meggyőzően érvelt amellett, hogy a *Posonban lött prédikáció* kiadása is Pázmány nevéhez fűződik. Vö. M. HORVÁTH Mária, *Pázmány Péter Posonban löt praedicatiója és Torday János = Textológia és forráskritika: Pázmány-kutatások 2006-ban*, szerk. HARGITTAY Emil, Pécs, PPKE BTK, 2006 (Pázmány Irodalmi Műhely: Tanulmányok, 6), 85–109.

A leírt és elhangzott prédikáció különbségéről különféle elképzelések fogalmazódtak meg, Lukácsy Sándor némiképp szélsőséges véleménye szerint az elhangzott prédikáció a leg gondosabb felkészülés után is csak rögtönzés volt, s a nyomtatott változat mindig bővítés és retorikával történő „dúsítás” eredményeképp született meg mint olvasmány, és csak mintaul szolgált. Vö. LUKÁCSY Sándor, *A szőlőfák gyümölcse: A prédikáció mint irodalmi műfaj* = L. S., *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998, 10. A bővítést viszont igazolja az a megjegyzés, melyet a dolgozatban egyébként csak mellékesen tárgyalt Szabó István jezsuita pap prédikációs-kötetének előszavából idézek: „Hosszabak a’ prédikáziók valamennyire, mint sem a’ mint mondattak; mert helyel helyel hozzájuk adogattam, hogy a’ könyv is nekedgyen, és a’ kik szívesen olvassák, bővebb vigasztalások légyen.” A’ ke-

viszont hozzátartozik az is, hogy a kinyomtatott prédikációk gyűjteményei elsősorban a „könyvekben szűkölködő falusi prédikátoroknak” készülnek, hogy forrásként használhassák prédikációs kötelezettségeik teljesítéséhez.⁴¹ A prédikáció elsődleges funkcionálitása tehát a szóbeliséghez kötődik, elsősorban mint szószekről elhangzó szónoki beszéd tölti be a szerepét. A kinyomtatott prédikáció különféle felhasználási módokra számíthatott, amelyeket Franz M. Eybl a következőképpen tipologizál: „Reproduzierende Rezeption”-ról beszél abban az esetben, amikor a nyomtatott szöveg szó szerint kerül felhasználásra, akár szószekről elhangozva, akár otthoni felolvasás során. A szószekről történő egyszerű felolvasással szemben a Rhetor Christianustól joggal elvárható feladat a „produktive Rezeption” lenne, vagyis a szöveg produktív felhasználása. Ez a két kategória a prédikátornak a kinyomtatott szöveghez való viszonyát értelmezi, tehát a közvetlen felhasználó és a szöveg közt létrejövő interpretációs viszonyt írja le. Ezzel szemben „rezeptive Rezeption”-nak nevezi az olvasó és a prédikációt hallgató közönség befogadási tevékenységét. Megállapítása szerint a prédikációgyűjtemény formájában, tehát az átírt, megszerkesztett, kinyomtatott szövegben egyszerre van-

resztyén Olvasóhoz = SZABÓ István, Prédikációk, melyeket egy böjti vasárnapokon [...] és három böjti péntek napokon [...] világosságra bocsátott, Sopron, 1743. Szelestei Nagy László a régi magyar prédikációk szöveggyűjteményének bevezetőjében azt a véleményt fogalmazza meg, miszerint egyik közötti prédikációról sem állítható bizonyosan, hogy az a leírt, kinyomtatott formában elhangzott volna. A szóbeliségre utaló nyomok mellett az írásbeli fogalmazás jelen is felfedezhetjük ezeken a szövegeken, és megkockáztatja azt a feltevést is, hogy talán a díszítés egyes elemei is a letisztázás, sajtó alá rendezés során kerültek a szövegekbe. Vö. SZELESTEI, A prédikáció..., i. m., 8. A protestáns prédikációkészítési gyakorlatból a szakirodalom kiemelte az idea fogalmát, mely a korabeli terminológia szerint a prédikáció nyersanyagának, szerkezeti vázlatának írásbeli változatát jelentette. Vö. KECSKÉMÉTI, Gábor, Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban = A magyar művelődés és a kereszténység, szerk. JANKOVICS József, MONOK István, NYERGES Judit, Bp.–Szeged, 1998, 747.

⁴¹ A prédikációskötetek másik fontos használói csoportját a licenciátusok jelentették. A témához lásd: SÁVAI János, *Missziók, mesterek, licenciátusok*, Szeged, Agapé Kft., 1997 (Documente Missionaria, II/1).

nak jelen a hallgatót és az olvasót megcélzó recepcióformák.⁴² Persze annak ellenére, hogy a nyomtatásban megjelent hitszónoklat nem választható el attól sem, hogy többségében elhangzott szövegeken vagy azok átalakításán alapul – ahogy ezt a kötetek előszavában sokszor olvassuk –, ezek az elmondásra összeállított szövegek írásban születnek, legtöbbször memorizáltatnak és úgy kerülnek elhangzásra – ha éppenséggel nem felolvassák őket. A hangsúly tehát azon van, hogy írásban (esetleg írott vázlatban) születnek – miközben persze tekintettel vannak a célszituációra, a templomi elhangzásra –, és írásban dolgoztatnak át, a nyomtatott szövegek sajátosságaihoz alakíttatnak: marginális bejegyzések, mutatók, tipográfiai megkülönböztetések teszik ezeket újrafelhasználhatóvá. A prédikációskötetek sajátos pozíciót foglalnak el írásbeliség és szóbeliség találkozási terében.

A szociológiai szempont érvényesíthetősége több okból is megkérdőjelezhető: a valójában elmondott és az – esetleg jóval később – leírt, átfogalmazott prédikáció különbsége bizonytalan, a prédikációskötetek újrafelhasználásának igénye pedig az aktualizálás textuális eljárásait feltételezi. Tény azonban, hogy a kötetben megjelent, magyar nyelvű hitszónoklatok elsősorban azt a célt szolgálták, hogy a könyvekben szűkölködő falusi papok számára segítséget nyújtsanak a prédikátori kötelezettségük teljesítéséhez. Ha ebből, tehát a leírt, kinyomtatott prédikáció funkcionalitásából indulunk ki, akkor az egykori elhangzási körülményekre való tekintet nélkül nevezhetjük a hitszónoklatokat szociológiai szempontból is populárisnak – vagy legalábbis intenciójuk szerint annak.

Ha a nép előtt elhangzott vagy elhangozhatott prédikációkat minden további kitétel nélkül populárisként értelmezzük, akkor a kérdés a következő: mik azok a kritériumok, melyek ezekből a hitszónoklatokból úgymond elvonhatók. Mint már szó volt róla, rendkívül heterogén szövegkorpusszal van dolgunk, s ez a kötetek retorikai jellemzőire is igaz. Ebből következően egy ilyen jellegű

⁴² Franz M. EYBL, *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur: Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1982 (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, 10), 21–85.

vizsgálat szükségszerűen széttartó és ellentmondásoktól sem mentes képet eredményezne a 17–18. század fordulójának ún. populáris prédikációjáról és a popularitás jellemvonásairól. A kérdést azonban, módszertani vonatkozásai miatt sem haszontalan áttekinteni, vagyis továbbra is azt keressük, hogy mi teszi az egyes hitszónoklatokat „populáriszá”, illetve fordítva: hogyan írható le a populáris kód?

Illyés István *Sertum Sanctorum* című gyűjteménye beszédes esettanulmányként kínálkozott a nyomtatott prédikáció létmódját, felhasználásának jellegét illetően.⁴³ A beszédgyűjteményben egyértelműen tetten érhető az a szándék és lehetőség, hogy az ezt használó prédikátort a szónoklásra oktassa. Formája ennek megfelelően több célt szolgál: egyrészt hogy sokrétűen lehessen felhasználni, másrészt hogy a hitszónok számára a beszéd-től elvárható tartalmi, formai, retorikai követelmények is láthatóvá váljanak. Ezt szolgálják a retorikai, teológiai fogalmakat, valamint tartalmi megjegyzéseket, eligazítókat tartalmazó marginális bejegyzések, valamint a többféleképpen felhasználható index. Eközben a kötetben fontos szerepet kapnak azok a közönséget alakító, mondhatni „regulatív” megnyilatkozások is, melyek a prédikátor-olvasó számára abból a szempontból is irányadók, hogy megmutatják, miként kell gondolkodnia közönségéről, hogyan kell viszonyulnia hozzájuk. Ez a kérdés pedig újfajta perspektívát nyit meg a popularitás megközelítése előtt: a befogadó befogadási helyzetére történő rákérdezés lehetőségét. Kiindulhatunk tehát abból is, hogy a szöveg regulatív jellegű megnyilvánulásai, melyek a közönség figyelmét és gondolati tevékenységét irányítják, egyben elárulják a prédikátornak a befogadójáról, annak műveltségéről, vallási ismereteiről, nyelvi kompetenciájáról stb. kialakított képét is. Ezek a regulatív nyelvi gesztusok hallgatói mintákat – szerepeket – hoznak létre, melyek értelmezése, értékelése alapján tehetnénk megállapítást a prédikáció és a popularitás kapcsolatáról.

⁴³ Lásd részletesen: TASI Réka, „Ha pedig immár kívánniátok tudni...”: Illyés István prédikációskötetének használati lehetőségei, *Studia Litteraria*, 2003, 168–178.

A popularitás megközelítési lehetőségei között nem hagyhatók figyelmen kívül a praeceptumirodalomnak a tanulatlan közönséghez való alkalmazkodásra tett ajánlásai sem. Köztudott, sőt szinte már irodalomtudományi közhelynek számít az a megállapítás, hogy a praeceptumok és a megvalósult szövegek közt ritkán fedezhető fel közvetlen, mondjuk úgy, ok-okozati viszony, sokkal inkább jellemző a minták követése.⁴⁴ A praeceptumok autonóm története ugyan a megvalósuló szövegek történetével párhuzamosan zajlik, de kevésbé az ok-okozatiság egyszerűségében. Ezért az, amit a praeceptumok a populáris befogadónak szánt szövegek retorikai sajátosságaként írnak elő, elsősorban azt mutatja, hogy miként vélekedik egy elméleti hagyományhoz kapcsolódó: azt ismétlő, megújító, átalakító, szintetizáló vagy elvető kézikönyv az igazságok közölhetőségéről, azok megérthetőségéről, valamint természetesen a kevésbé művelt befogadó szövegértési és interpretációs műveleteiről, nyelvi és kogníciós képességéről, tevékenységéről.⁴⁵

⁴⁴ KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 31–32. A mintakövetésről lásd még: KECSKEMÉTI, *Teológia...*, i. m., 744–747.

⁴⁵ A műveltségbeli alkalmazkodás, akkomodáció tekintetében Bartók István monográfiája alaposan áttekintette a Magyarországon fellelhető, illetve meghatározó kézikönyveket. Ezek megállapításai főként három terület köré csoportosulnak. A munkák legnagyobb százalékban az inventio és ehhez kapcsolódva a dispositio kérdéskörében látják a popularitás kérdését megvalósíthatónak, vagyis az egyszerű felépítésű prédikációtípusokat ajánlják (Alanus ab Insulistól kezdve), a bonyolult és hosszú gondolatmenetek kerülését (Medgyesi Pál), s olyan retorikákkal is találkozunk, amik ezzel összefüggésben a propositio típusában látják a populáris beszéd fajta biztosítékát: a propositio simplexszel dolgozó beszédet állítják szembe a tudósabbaknak szóló, propositio multiplexből, vagyis divisióból kiinduló beszédekkel (Fusi-gnano, Bisterfeld, Gelceji Katona István). Az alkalmazkodás következő területe a praeceptumirodalomban a stílárius kérdések területe: jelenti ez egyfelől a szóhasználat kérdéseit, vagyis az idegen szavak, terminusok kerülését, a latin idézetektől való tartózkodást (Bucanus) és a köznap beszéd fordulataival való élést (Scultetus). Máskor bizonyos retorikai jelenségektől való elhatárolást jelent, pl. az argutiától, vagy az allegória és a metafora trópusainak túlzott használatától (Bucanus). Sok esetben hagyományos retorikai crényekre utalnak a szövegek: a perspicuitasra, az ambiguitasra, részletesen azonban nem fejtik ki, hogy miként érheti el ezeket a szónok (Soarius stb.). Figyelemreméltóak azok a megjegyzések, melyek a kancelláriai vagy az udvari stílustól való elhatárolást nyilvánítják ki (Bucanus). Végül pedig kisebb számban,

A „populáris prédikáció” retorikai fogalmának megközelítése azt feltételezi, hogy létezik és leírható egy olyan szabályrendszer, kódrendszer, amely a szövegben – akár a beleírás, akár a felismerés során – láthatóvá válik. A fent tárgyalt megközelítésekkel egy viszonylag koherens, ellentmondásoktól mentes populáris kódot építhetünk fel, amit aztán az értelmezések során előhívunk, és vagy tudjuk a szövegben működtetni, ezzel elismervén, hogy a vizsgált szöveg populáris, vagy csak részben tudjuk működtetni, és akkor fenntartásainkat fogalmazhatjuk meg a prédikáció popularitását illetően.

Az ilyen irányú vizsgálatok során nem kevés és korántsem jelentéktelen eredményt mutatott fel a német kutatás.⁴⁶ A német

de vannak olyan megjegyzések is, amelyek a beszéd előadására vonatkoznak, vagyis a közönséghez való alkalmazkodást az actio területén is megvalósítandónak vélik (Thomas Waleys, Medgyesi Pál). BARTÓK István, *„Sokkal magyarábbul...”*, i. m., 186–199. A kutatás kiterjeszthető lenne a prédikációskötetek limináriáiban fellelhető retorikai vagy retorikához kapcsolódó megjegyzésekre, és minden olyan szövegre, amely az „együgyű” prédikálásra vonatkozóan közöl információkat.

⁴⁶ Elsősorban a német nyelvű szakirodalomban láttak nagy számban napvilágot olyan igen színvonalas tanulmányok, monográfiák, melyek az ún. populáris barokk prédikációval foglalkoztak. Ezek az elemzések végső soron egy konzekvens, ám inkább erőteljesen kizáró jellegű popularitásfogalommal dolgoznak, a populáris prédikáció ismérveit a következőkben jelölve meg: gyakorlati jellegű tanácsok az erkölcsös életvitelhez, érzelmi megindítás, az érdeklődés fenntartása elsősorban színes, narratív betétekkel – exemplumokkal, és természetesen a nyelvi egyszerűség. Ide kapcsolódó tanulmányok az idegen nyelvű szakirodalomból a teljesség legkisebb igénye nélkül: Elfriede MOSER-RATH, *Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit – Die Fabel: Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, hrsg. von P. HASUBEK, Berlin, Schmidt, 1982, 59–75; Maria KASTL, *Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. Jahrhunderts (Untersuchungen zur Heiligenpredigt als lobender und beratender Rede)*, Wien, Braumüller, 1988; Susanne EISENMANN, *Sed Corde Dicemus: Das Volkstümliche Element in den deutschen Predigten des Geiler von Kaysersberg*, Berlin, Peter Lang, 1996; Karl PÖRNBACHER, *Die irdische „Wohlbredeneit” des Jeremias Drexel: Zum Geburtstag des schwäbischen Barockpredigers*, Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau, LXXXIII (1981), 73–82. Pörnbacher Drexel prédikációinak utilitas-elvét hangsúlyozza, és azt, hogy mindez a humort sem nélkülöző módon valósul meg nála. Továbbá: Franco MORMANDO, *The Preacher's Demon: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1999.

szakirodalomban ez az érdeklődés számos hitszónoki életmű áttekintését eredményezte, retorikai elemzések és exemplum-vizsgálatok táptalajává vált a szempont. Ez a popularitás-fogalom – amennyire az elképesztő mennyiségű német szakirodalom általam áttekintett szeletéből ez megállapítható – jobbára az *utilitas* fogalmának érvényesítéséhez kapcsolható, s ennek megfelelően jutnak el a szerzők ahhoz a megállapításhoz, miszerint a „népszerű” prédikáció feladata az, hogy az erkölcsi életre vonatkozóan konkrét tanácsokkal lássa el hallgatóit, miközben ennek érdekében érdeklődésüket is megfelelő szinten tartsa: leginkább az exemplum, a humor és az érzelemkeltés többi eszközével.

A kézikönyvek ajánlásai alapján is felépíthető tehát a populáris prédikáció fogalma, s a retorikai értelemben vett popularitás elemeit kritériumokként alkalmazhatjuk a szöveg értelmezésekor, minősítésekor.

Kézenfekvő kérdés: használható-e valamiképpen a recepció szempontja, megközelíthetők-e, leírhatók-e valamiképpen a populáris olvasás-befogadás sajátosságai. Ennek azonban nincs vagy nagyon kevés külső, rögzített nyoma van, tehát valójában nem tudhatjuk, hogy az alacsony műveltségű befogadó mit tudott kezdeni a legkülönfélébb beszédművészeti sajátosságokat felmutató prédikációszövegekkel, hogyan értette, hogyan fogadta be azokat. Ugyan az olvasástörténeti kutatások próbálkoztak hasonló kérdésekre irányuló vizsgálatokkal, közben azonban a megközelítések csapdája is láthatóvá vált. Roger Chartier ezért ajánlott az olvasástörténet számára komplex módszert, a könyvek és szövegek vizsgálatát összekapcsolva az olvasás és szövegértés vizsgálatával.⁴⁷ Az olvasástörténeti kutatások megállapítása,

⁴⁷ Roger Chartier szerint a „Miért és hogyan olvastak?” kérdésre nem elég az olvasás elemzésével keresnünk a választ, hanem feladatunk annak megállapítása is, hogy mit jelentett az olvasó számára az olvasmány. Ehhez pedig a szöveg, az azt hordozó tárgy és az olvasás három pólusát kell vizsgálnunk, s az ezek között létrejövő kapcsolat visz. közelebb ahhoz, hogy mi is volt az olvasmány jelentése az olvasó számára. Roger CHARTIER, *Text, Printings, Readings*, ed. Lynn HUNT, Berkeley, University of California Press, 1989, 163. Robert Darnton az olvasási tevékenység strukturált vizsgálatát (kortárs ábrázolások, olvasástanítás, életrajzi stb. feljegyzések) és emellett a tárgy (könyv) elemzését jelöli meg a későbbi vizsgálatok feladataként: egyrészt az

vagyis a komplex vizsgálat igénye a prédikációk tanulmányozásánál is hasznos lehet: felhívja ugyanis a figyelmet egy összetettebb módszer vagy szempontrendszer érvényesítésének szükségességére, mely tekintettel van olyan kérdésekre is, hogy mit jelent a prédikáció szövege mint elhangzó szöveg a befogadó számára, milyen közegben fogadja azt be, a befogadás térhez, időhöz kötött sajátosságai hogyan határozzák meg a szövegek hatásmechanizmusait.

3. A prédikáció popularitása – a megfelelő nézőpont?

A popularitás szempontja tagadhatatlanul termékeny szempontrendszert jelent, alkalmazásával szemben azonban jó néhány kifogás is támasztható. Legfőképpen az, hogy óhatatlanul elszűrkíti a szöveg gazdag jelentés- és hatáspotenciálját. A befogadóban nem szükségszerűen a popularitás kritériumai mentén történik meg a szöveg befogadása, korántsem lehetünk biztosak abban, hogy ezen kritériumok teljesülésén vagy nem teljesülésén áll vagy bukik egy szövegnek a befogadóra gyakorolt hatása. A nyelvi, nyelvhasználati kódok felőli megközelítés a befogadói tevékenység megközelítését, annak lehetőségeit erőteljesen korlátozza. Ha meg akarjuk érteni, hogy a bonyolult szóművészeti eljárásokkal meg születő befogadói szerepekhez miként alkalmazkodhattak a régi befogadók, akkor a popularitás szempontja nem lesz számunkra kielégítő: értelmezésével, tágításával, szűkítésével nem kaphatunk választ erre a kérdésre. Ha ugyanis a szóművészeti-nyelvi egyszerűséggel egy szintre helyezett popularitás fogalmával kö-

irodalomelmélet és kritika módszereinek a szövegelemzésben történő alkalmazásával, másrészt a könyv külső megjelenésének vizsgálatával. Robert DARNTON, *The Kiss of Lamourett*, New York–London, 1990, 1571–87. Magyarul a téma és a kutatástörténet összefoglalása: MILOTAY Nóra, *A könyv- és olvasástörténet-kutatás a modern kultúrtörténet-írásban*, Sic Itur ad Astra, 1996, 175–183.

zelítünk a 17–18. század fordulóján megjelent prédikációk némelyikének szövegművéhez, akkor szükségszerűen eleve figyelmen kívül hagyjuk a „fodorétott ékes szó”-nak az egyszerű hívő életére gyakorolt lehetséges pozitív hatását. A popularitás fogalma ennek következtében inkább arra készteti az értelmezőt, hogy elvitassa a „népszerű”, populáris minősítést a hitszónoklattól. A popularitás kategóriájának ilyenén használatával végül lemondunk arról, hogy a látszólagos ellentmondások mögé hatoljunk: tehát hogy elfogadjuk, „a fodorétott ékes szó” működhet az egyszerű, kevésbé művelt befogadói közegben is, és hogy a nyomtatott hitszónoklat, mely a könyvekben szűkölködő falusi prédikátoroknak is készül, bonyolultabb szóművészeti eljárásai ellenére sem marad szükségszerűen hatástalan, nem téveszt célt. Márpedig a modern értelmező barokk szövegvilágtól való történeti távolságának és kulturális idegenségének a tudatosítása is mindezek újragondolására kell, hogy készítse a jól bevált kategóriák birtokában ítéelő olvasót. A dolgozat tehát erre és nem többre vállalkozik: egy olyan szempontot kíván a vizsgálódás számára kínálni, mely a korszak prédikációirodalmának megítéléséhez reményei szerint hasznosnak bizonyul – ám mindeközben csupán egyetlen szempont marad, nem tartva igényt a kizárólagosságra vagy teljességre. Ez a szempont pedig úgy születik meg, hogy a prédikáció hatását és befogadását egy sajátos, a prédikáció kommunikációs helyzetéből adódó jellemzővel hozza kapcsolatba, amely egyben egyfajta nyelvi-egzisztenciális tapasztalat közvetíthetőségét, előtérbe kerülését is jelenti.

II. A PRÉDIKÁCIÓS BESZÉD ÉS A NYELV LEHETŐSÉGEI

1. A prédikáció kommunikációs helyzetének sajátosságai

A hitszónoklat feladata és kommunikációs helyzete alapvetően különbözik a világi szónokétól: a tárgy, amiről az egyházi szónok beszél, számos sajátos, a világi szónok feladatától sok tekintetben különböző kritériumot támaszt vele szemben.

Retorikai szempontból a világi szónoklat és az egyházi szónoklat közti alapvető kommunikációs különbséget az adja, hogy az első tárgya a *verisimile*, a másik a *vera* kategóriájába tartozik. „Az isteni kinyilatkoztatásból ismert, hiteles és teljes igazság közlésének kritériuma, amint köztudott, a keresztény szónoklat újdonsága az ókori retorikához képest.”⁴⁸ A két szónoklattípus kommunikációs helyzetét elválasztó határvonal tehát egyfelől a közölt igazságok különböző szintje közt húzódik. A szónoki beszéd kommunikációs helyzetét azonban az igazság közölhetőségéhez való viszonya is alapvetően meghatározza. A hitszónoknak pedig szembesülnie kell azzal a ténnyel, hogy az általa közlendő igazság nem az emberi tevékenységtől függően születik meg, kerül felszínre, hanem ez rajta kívül, tőle függetlenül létező, eleve adott transzcendens igazság. Léte, eredete és teljes megértése nem az emberi világon belül van, éppen ezért kifejezhetősége, kommunikálhatósága is önmaga kompetenciájának a megkérdőjelezését kell, hogy kiváltsa a beszélőből.

Az a felismerés, hogy az igazság teljes mértékében és mélységében nem birtokolható és nem kommunikálható, összekapcsolódik azzal a tényezővel, ami a hitszónoklatnak nem az igazsághoz, hanem az azt közvetítő isteni szóhoz való viszonyában formálódik.

⁴⁸ KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 56.

A prédikáció pillanata annak az eseménynek ad helyet, amikor az emberi világba behatol az isteni szó. A hitszónok helyzetét ebből adódóan egy sajátos mediátori feladat határozza meg: az isteni ígét kell közvetítenie, Isten szavának kell hangot adnia (*Gotteswort im Menschenmund*).⁴⁹ A prédikációkban számtalanszor előforduló hitszónok-metaforák ezt a hitszónoki instrumentumszerepet, hivatást tematizálják. Pázmánynál például a következőképpen: „Mert a prédikátor Isten trombitája: mennyei titkok sáfára: anyagi kenyér osztogatója.”⁵⁰ Noha ezek a bibliai eredetű képek toposzként élnek a 17. század egyházi prózájában,⁵¹ nem lesz haszontalan elidőzni a jelentésüknél.⁵²

Az ószövetségi eredetű, majd a Jelenések könyvében megjelenő trombita nem teremt igazi, kétpólusú kommunikációs helyzetet, a kultikus funkciójú trombita ugyanis hirdet, melyhez saját –

⁴⁹ Urs HERZOG, *Die Predigt = Prosa-kunst ohne Erzählen: Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, hrsg. von Klaus WEISSENBERGER, Tübingen, 1985, 146. Carolus Regius „Instrumentum Dei”-ként definiálja a prédikátort, akinek feladatát, felelősségét a praeceptumirodalom és a korszak prédikációi – akár külön prédikációban is – előszeretettel taglalják. Vö. Urs HERZOG, *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*, München, C. H. Beck, 1991, 148–190 („Der Prediger-Begriffe” c. fejezet).

⁵⁰ PÁZMÁNY Péter *Összes munkái*, sajtó alá rendezte KANYORSZKY György, Bp., 1903, VI, XXVII.

⁵¹ Lásd a témáról: LUKÁCSY, „Trombita...”, i. m.

⁵² Ahol az Ószövetségben kürt, harsona vagy trombita előfordul, ott nagyobb-részt kultikus szerepet tölt be, bár ritkábban más célra is használták. A prófétáknál az Úr napjának (Jo 2,2), az ítéletnek (Iz 27,13) érkezését jelzi a harsona felhangzása, az Újszövetségben pedig eszkatologikus, apokaliptikus jelentést hordoz: Jel 8,2–9,11: a 7 harsona megfújása a 7 csapás bekövetkeztét jelzi. Mt 24,31: a világ végén az angyalok harsonaszóval fogják összegyűjteni a választottakat. 1Kor 15,51 kk.; 1Tesz 4,16: a végső harsonaszóra feltámadnak a halottak.

A sáfár (gondnok, kulcsár vagy intéző) az Ószövetségben általában udvarnagyt jelent, az Újszövetségben azonban az a „rabszolga, akit ura egészen cselédsége és háza élére állított” 1Kor 4,1 kk.: átvitt értelemben Pál és az apostolok „Isten titkainak gondnokai”; ismerik az evangélium igazságait, és hűségesen tovább kell adniuk azokat. E szóhasználathoz kapcsolódik Tit 1,7: az előjárónak (vagyis a püspöknek), aki Isten javaival „gazdálkodik”, feddhetetlennek kell lennie. Vö. Herbert HAAG, *Bibliai Lexikon (Bibel-Lexikon)*, ford. RUZSICZKY Éva, főszerk. DIÓS István, Bp., Szent István Társulat, 1989.

zenei – nyelvet használ, s ez isteni és emberi lét és nyelv minőségének alapvető különbségét is jelzi. A trombita valaminek a bekövetkezését hirdeti, s ezért a profetikus beszéd hangvételét kapcsolhatjuk hozzá. A sáfár viselkedését az az elvárás határozza meg, hogy a rábízott javakkal jól gazdálkodjon, hasznot termelve urának. A sáfárkodó prédikátor feladata az, hogy úgy tudja Isten Igéjét továbbadni, hogy hallgatói lelkében, életében gyümölcsözően tevékenykedjen. A hangsúly tehát azon van, hogy javai nem tőle erednek, azokat csak megbízásként kapta. A hitszónok mint sáfár Isten igéjével gazdálkodik, nem pedig saját javaival. De a gazdálkodás feladata ugyanolyan fontos, mint a tény, hogy a javak „csupán” rábízott javak – s a sáfár alkalmassága ebben mutatkozhat meg. Aki pedig anyagi kenyeret osztogat, a sáfárhoz hasonlóan továbbadja a javakat, az éltető Igét, amit ő is megkapott, míg azonban a sáfár metafora esetében a hitszónoktól elvárt eredményesség, hatékonyság kerül a középpontba, addig itt az üzenet nem evilági, ámde életünk számára nélkülözhetetlen volta – a hitszónok feladata csupán a továbbadás: aki osztogat, az csak eszközként tekint magára, mint aki hagyja magán átfolyni Isten igéjét. A metaforák értelmezhetők három, egymástól el nem választható prédikatori szerepmintaként is, olyan képekként olvashatók, melyek a prédikátor-közönség-Isten igéje viszony különböző aspektusait írják le. A tény, hogy együtt szerepelnek, azt mutatja, hogy a hitszónoki szerepfelfogás komplexitása meghatározó része a prédikatori tudatnak.

A hitszónoki feladat és felelősség igen összetett: egyszerre megtisztelő és elrettentő.⁵³ A hitszónoklat az isteni szóhoz részben kommentár formájában fér hozzá, Isten bibliai üzenete ugyanis értelmezést igényel. Az értelmezési hagyományban benne álló hitszónok nyelve ezért erősen kötődik az értelmezési hagyomány kanonikus kommentárjaihoz, főként az egyházatyák írásaihoz – így ezek a prédikációszövegek gyakorta kompilációk, „kanonikus plágiumok”.⁵⁴

⁵³ HERZOG, *Geistliche...*, i. m. („Was da sey die »Menschen-Fischerey?«” c. fejezet).

⁵⁴ MACZÁK, *A kanonikus plágium...*, i. m.

A hitszónoki beszéd helyzete kettős kommunikációs helyzetként jellemezhető abban az értelemben, hogy miközben mediátor, Isten szavának közvetítője, aközben a szónok továbbra is a hívők közösségének tagja. Az Isten szavát és tanítását közvetítő hitszónok ugyanúgy befogadja azt, mint hallgatói, rá ugyanúgy hatást gyakorol. Prédikatori tudásnak és tudatlanságnak, magabiztosságnak és alázatnak tehát sajátos kapcsolatba kell kerülnie ebben a szóeseményben.

A feladat nagyságához illő beszéd a legkülönbébb stílusbeli kritériumokkal is terhes. A beszéd egyszerűségének programja gyakorta az evangélium nyelvének megítélése felől érkezik, és azt hangsúlyozza, hogy magát az evangéliumok nyelvét is egyfajta „stylus simplicitatis” jellemzi.⁵⁵ Ám a kérdés mégsem ilyen egyszerű, ugyanis egy feloldhatatlan paradoxont is felszínre hoz: ez a nyelv egyszerű, ugyanakkor a legbőlcsebb. Bölcs dolgokról kell tehát egyszerűen beszélni, de úgy, hogy közben nem egyszerűsíthetjük le a tudást, nem mondhatunk le a bölcsességről. A további, gyakran egymásnak ellentmondó elvárásokat a világi retorikától való elzárkózás is motiválja: Mennyire alkalmazható a retorika? Szükséges rossz vagy pedig a Biblia által legitimált jó? A válaszok korántsem egyöntetűek, bár többségükben elismerik az „eloquentia famula” létjogosultságát.⁵⁶

A prédikatori pozíció, ez a mediatori szerep tehát önmagában is ellentétek metszéspontján helyezkedik el. Mindezek közül a legnagyobb kihívást az egyházi szónok számára talán az a tapasztalat jelenti, hogy a hit paradoxonaival, legfőképp a távolban maradó, ám a megközelíthetőség vágyát igénylő és fenntartó transzcendenciával szemben megbénul nyelvében – és ennek ellenére beszélnie kell. Az emberi értelem, a nyelv és a szónoki képességek megkérdőjelezése szükségszerű nyelvi lenyomata ennek a tapasztalatnak, de egyben a tapasztalat generálásának a lehetősége is. A hitszónoklat kommunikációs helyzetét alap-

⁵⁵ A „stylus Paulinus” korabeli megítélése és a világi retorika alkalmazhatósága szempontjából Kecskeméti Gábor négy alapvéleményt különít el az angol-szász prédikációelméleti megnyilatkozások alapján. Lásd: KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 94–95.

⁵⁶ HERZOG, *Geistliche...*, i. m., 191–192.

vetően határozza meg az Isten és ember létezésének különbségéből származó egzisztenciális vonatkozású nyelvi tapasztalat, a következőkben vizsgálatra kerülő kérdés tehát az lesz, hogy a hitszónoklat szóművészeti eljárásai képesek-e, és ha igen, miként képesek kapcsolódási pontokat biztosítani ehhez a nyelvi, kommunikációs, egzisztenciális tapasztalathoz.

2. Az isteni lényeg megismerésének lehetetlensége és az Istenről szóló beszéd korlátozott volta

Az Istenről szóló beszéd, a *teológia* nyelvi lehetőségeinek vagy éppen lehetetlenségének problémája a kereszténység kezdete óta fontos elméleti kérdés és meghatározó tapasztalat. Isten a nyelvben nyilatkoztatta ki magát az ember számára, nemcsak az emberi testbe, de az emberi szóba is alá szállt, ezzel pedig alkalmassá tette az emberi szót arra, hogy általa fölemelkedjünk hozzá. A zsidó-keresztény istenhit szerint Isten népéhez intézett beszéde teremti meg az ember számára a lehetőséget, hogy Istenről beszéljen.⁵⁷ Ám a bibliai szó, a Krisztus által alkalmazott képes beszéd nemcsak fölfed, hanem el is rejt.⁵⁸ Dionüsziosz Areopagitész szerint az Írás képei ugyanúgy fátyolként működnek, ahogy a világ jelenségei is: elrejtik előlünk Isten fényét, aminek látása az evilági ember lehetőségeit meghaladná. Ezért szükségünk is van erre a fátyolra – Isten valójában a mi szemünk (értelmünk) képességeihez alakította önmegnyilatkozását, hogy el tudjuk viselni a fényt.⁵⁹ A szót tehát Isten alkalmassá tette arra, hogy ha

⁵⁷ Vö. *A dogmatika kézikönyve I*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1996, 124.

⁵⁸ Vö. Lk 8,10.

⁵⁹ Dionüsziosz AREOPAGITÉSZ, *Az isteni nevről* (IV, 7–17) = *Az égi és a földi szépről* (*Források a késő antik és a középkori esztétika történetéhez*), szerk. REDL Károly, Bp., Gondolat, 1988, 184–187.

korlátozott módon is, de megismerjük benne Őt magát. Ám ez a Szó értelmezést igényel, az emberi szó segítségére „szorul”. A teológiai gondolkodás folyamatos válaszadásra kényszerül ezzel a problémával szemben, hiszen önmaga létét, létének lehetőségeit igazolnia kell.⁶⁰ Az Istenről állítást tenni kívánó nyelv önmaga lehetőségeit keresve az apofatikus vagy negatív teológia, az analógia beszéde és a középkori „*analogia entis*” gondolatköre, valamint a metaforikus beszéd lehetőségeivel szembesül.⁶¹

Az isteni lényeg megragadásának lehetetlensége nyelvfilozófiai, szemiotikai tartalmakkal is összekapcsolódik. Szent Ágoston a külső és a belső – vagy „külsőleg hangzó” és „belső értelmi” – szó megkülönböztetésekor az Isteni Ige teológiai fogalmát veszi alapul.⁶² A külső szót a belső, isteni szótól való elmaradása jellemzi, ami az isteni titoktól való elválasztottságunkat eredményezi, és egyetlen lehetőségünk az marad, hogy a szeretet erejével próbálunk közelíteni a lelkünkben élő belső szóhoz. (Ágoston hermeneutikájának alapfogalma a szeretet, mely lehetővé teszi a szövegek félreértésében történő megértést is.)⁶³

⁶⁰ A dogmatika feladata az, hogy megértse, Isten hogyan teszi önmagát Szóvá, és hogy ezt a Szót tegye minden Istenről szóló beszéd normájává. Vö. *A dogmatika kézikönyve I...*, i. m., 12–13.

⁶¹ *A dogmatika kézikönyve I...*, i. m., 25–41.

⁶² „A mi szavunk is úgy válik hangzássá, ahogy az Ige testté lett” – írja *A Szent-háromságról* írt munkájában. Lásd: KELEMEN János, *A nyelvfilozófia rövid története: Platónról Humboldtig*, Bp., Áron, 2000. Kelemen szerint a belső szó azonos a gondolkodással, esetleg egy univerzális nyelv-jellegű fogalomként értelmezhető. Lásd még: KELEMEN János, „*A nyelv: csökköz vagy maga az elme?*”: *Adalékok a kérdéshez* = K. J., *Nyelvfilozófiai tanulmányok*, Bp., Áron Kiadó, 2004, 69–79; itt: 76–77. Magam inkább azzal a véleménnyel értek egyet, amely szerint a „belső szó” esetében „arról az elérhetetlen lényegről van szó, ami a szignifikáció, a kimondás folyamatában törékszik megnyilvánulni.” Lásd OLÁH Szabolcs, *Líra, trópus, szubjektum és valóságképzet (A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés kultúratudományi távlatában)* = *Nemzet – identitás – irodalom: A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban*, szerk. BÉNYEI Péter, GÖNCZY Monika, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 155–193, itt: 162.

⁶³ CSEKE Ákos, *Mit jelent egy szöveget érteni: Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához*, Vigilia, 2005/3, 236–245.

A *De doctrina christiana*ban a Biblia szövegének értelmezési nehézségei kapcsán fejti ki az egész nyugati gondolkodást meghatározó jeleméletét, és más szerzőkhöz hasonlóan szükségét érzi annak, hogy felhívja a figyelmet az Istenről való beszéd korlátozott lehetőségeire – jóllehet ez a gondolatmenetében némiképp kitérőt eredményez.⁶⁴ „Mondtunk, hangoztattunk eddig bármit is, ami méltó Istenhez? Úgy érzem, sokkal inkább csak mondani akartam; ha pedig mondtam is, nem azt mondtam, amit mondani akartam. Márpedig honnan tudom ezt, ha nem abból, hogy Isten kimondhatatlan? Amit azonban mondtam, nem mondhattam volna, ha kimondhatatlan lenne. Emiatt pedig még csak kimondhatatlannak sem nevezhetjük, hiszen ha legalább ezt állítjuk róla, valamit mégiscsak állítunk, s így valamiféle ellentmondás jön létre szavainkban: mert ha azt nevezzük »kimondhatatlannak«, amit nem lehet kimondani, akkor nem kimondhatatlan az, amiről legalább annyit elmondhatunk, hogy kimondhatatlan. E szavainkkal kapcsolatos ellentmondást helyesebb hallgatással fednünk, mint hangos szóval feloldanunk. És mégis, annak ellenére, hogy nem tehetünk róla egyetlen olyan kijelentést sem, amely méltó lenne hozzá, Isten lehetővé teszi az emberi szó számára a törekvést, s azt akarja, hogy örömünket leljük szavainkban, miközben őt dicsérjük. Hiszen ezért van az is, hogy Istennek nevezzük őt. Nem mintha valóban felismernénk őt e két szótag csengésében, de mégis, minden latin nyelven értő ember, amikor megüti a fülét e szó hangzása, arra kényszerül, hogy egy igen kiváló és halhatatlan természetet gondoljon el magában.”⁶⁵ Mit jelenthet az, hogy Isten lehetővé teszi számunkra a törekvést? Hiszen ha csak azt mondjuk Istenről, hogy kimondhatatlan, már akkor is paradoxonba torkollott a kijelentésünk. Valójában egyetlen állításunk sem állhatja meg a helyét Istennel kapcsolatban, Isten mégsem akarja azt, hogy szavainkat haszontalannak érezzük – s ezért biztosította a szavaink fölött érzett örömet. Amiben örömünket leljük, az a szignifikáció töredékes sikere. Ez persze korántsem

⁶⁴ CSEKE, *i. m.*

⁶⁵ Szent ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, ford., előszó, jegyz. BÖRÖCZKI Tamás, [Bp.], Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, [2001], 44–45.

jelenti azt, hogy a külső szó összemérhető lenne a belsővel. A középkori nyelvelméletre Ágoston nyomán az emberi beszéd leértékelődése a jellemző, az az ítélet, hogy a külső szó elmarad a belsőtől, az istenitől.

Az emberi nyelv leértékelődésének, elégtelenségének gondolata Ágoston és az egyházatyák írásai nyomán, de különböző bibliai textusok idézésében is jelen van a 17–18. század prédikációirodalmában is. A nyelv elégtelenségének hangoztatása, ahogy a hit tételei, szövegekben öröklődtek hitszónokaink számára. Ez az elégtelenség tehát folyamatosan jelen lévő, a hagyomány által is fenntartott tapasztalat. Az istenivel találkozó ember metafizikai eredetű megnémulásáról nagyon szemléletesen nyilatkozik Csúzy Zsigmond: szembesülve Keresztelő Szent János szentségével „környül-metéletlen ajakaim bé-zárodnak, rebégő nyelvem, az inyem-hez ragad, és ingyen iparkodó tehetségem, semmiségére vissza-hanyatlik.”⁶⁶ Körülmetéletlen ajkáról Mózes 2. könyvében olvasunk (2Móz 6,12, ill. 6,30), – Káldi György is pontosan ezzel a szintagmával fordítja a latin szöveghelyet.

Hitszónokaink foglalkoznak tehát az emberi nyelv elégtelenségének a kérdésével, noha elsősorban a Bibliából és az egyházatyáktól származó szöveghelyek idézik fel azt a gondolatot, hogy értelmünk és nyelvünk alkalmatlan a misztériumhoz történő közelkerülésre. Ez a gondolat meghatározott közléshelyzetekben bukkan fel újra és újra: számos megnyilatkozás olvasható például arról, hogy az emberi nyelv elégtelen az isteni szenvedélyek, affektusok megragadására. Ezt tapasztaljuk például a passió esetében, ahol az emberi képességekkel felfoghatatlan mértékű és minőségű isteni szenvedés átélését, compassióját akadályozza a nyelv által nyújtott lehetőségek szűkössége.⁶⁷ De ugyancsak alkalmatlan az emberi nyelv arra is, hogy a mennyei – az evilágon meg nem tapasztalható – örömről adjon hiteles bizonyosságot. Csúzynál az üdvözülő ember mennyországbéli örök örvendezéséről a következőt olvassuk: „Erről az örömről volna méltó, ma, többet

⁶⁶ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 217.

⁶⁷ A kompasszió fogalmához és Káldi György prédikációiban való működéséhez lásd: GÁBOR Csilla, *Szent Ignáci lelkiiség, barokk világkép Káldi György prédikációiban* = *A magyar művelődés...*, i. m., 687.

szóllanom; de, mivel azt az emberi elme meg-nem foghattya, annál-is inkább nyelve ki-nem magyarázhottya; s-más alkalmazással-is, felöle némelyeket rebesgettem; tanácsosb, inkább annak keresetiben, s-meg-szerzésében szorgalmazkodnunk...”⁶⁸ A „rebesget” szó prédikációinkban gyakorta fordul elő a prédikatori szolás szinonimájaként. Etimológiájáról tudjuk, hogy a ’dadog, hebeg’ jelentésű *rebeg* igéből származik. Bornemisznál olvassuk: „Ezeket csak azért rebesgetem, hogy valami keuesse saldithanuc igaz voltat a szent irás tanyításánac.”⁶⁹ Pázmánynál pedig a ’gügyög, beszélni kezd’ jelentésben fordul elő a szó a prédikációkban.⁷⁰ Az elme és a nyelv elégtelensége csak a gügyögésre, az akadozó beszédre teszi alkalmassá a beszélőt, ha az isteni tudományokról kell szóllania. A misztikusok istentapasztalatának fontos momentuma a dadogás.

Hasonló kijelentéseket olvashatunk Landovics István prédikációjában arról az örömről, melyet a mennyország élt át Krisztus mennybemenetelekor: „az a’ szo *Jubilus*, avagy örvendezés, oly örömet jelent, a’ mely a’ mi elménket felyül halladgya, és szoval ki sem mondhatni; Hasonloképpen *Incognitus* [...] az az, örvendezés ki mondhatatlan öröm, a’ melyet se el nem halgathatunk, se szoval ki nem mondhatunk, hanem csak, ha fejtegetni akarjuk, meg kellett vullanunk Jeremiással, hogy szollani többet nem tudunk felöle, mint a’ gyermek a’ betükbül állo bölcsességrül, el tudgyuk kezdeni, de nem végezni, s’ mennél többet mondunk, csak annyi, mint ha azt mondanánk, A, á, á, a’ melybül senki semmit nem ért.”⁷¹ A szövegrész nemcsak a kimondhatatlanság

⁶⁸ CSÚZY, *Kosárba...*, i. m., 56.

⁶⁹ BORNEMISZA Péter, *Predikatioc egész esztendo által minden vasarnapra rendeltet euangeliombol*, Detrekő, 1584, 381b. RMNy 541. Hasonmás kiadás: BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasarnapra rendeltet euangeliombol*. Detrekőbe, 1584. Közzéteszi: KÖSZEGHY Péter; a mell. OLÁH Szaboles tanulmánya, Bp., Balassi-MTA Irodalomtudományi Intézet-OSzK, 2000.

⁷⁰ *Magyar Nyelvtörténeti Szótár, II.*, szerk. SZARVAS Gábor és SIMONYI Zsigmond, Bp., 1891, 1383.

⁷¹ LANDOVICS, *Novus... II*, i. m., 173. A *jubilus* szavak nélküli éneklést jelent, Szent Ágoston szerint ebben a szótlan éneklésben történhet meg Isten misztikus megtapasztalása.

problémáját tematizálja, hanem a beszéd szükségszerűségét is hangsúlyozza: nem hallgathatunk pusztán azért, mert nem tudunk valamiről beszélni. Mi az oka azonban a kimondás kényszerének? A kényszer lehet belső, affektív kényszer, egy átélésből származó és átélésre apelláló kényszer, de lehet külső, a szónokra háruló feladat: arról kell beszélni, hogy nem tudunk a transzcendenciáról beszélni – így a kimondhatatlanság kimondása, s kimondásaink így módon történő megkérdőjelezése helyezheti más dimenzióba a transzcendenssel való viszonyunkat. Ahhoz, hogy megértsük a transzcendencia meg nem érthetőségét, mindvégig távolban megmaradó létét, kísérletet kell tennünk arra, hogy visszahozzuk a közelbe, de csak azért, hogy szembenézhesünk ennek a kísérletnek a sikertelenségével. Landovics idézi, fordítja Szent Cyprianust is, aki szerint: „Se emberi, se Angyali nyelvel ki nem mondhatni, se semminémű éles elme meg nem foghattya, minémű vigasága volt az Atya Istennek szerelmes Szent Fiának visza jövetelén, úgy annyira, hogy ahoz a’ meg-változtathatatlan örömhöz semmi több nem adattathatnék.”⁷² Az angyalok nyelve létezésének gondolatát Szent Pál veti fel (1Kor 13,1), Landovicsnál azonban kevésbé teológiai, mint inkább retorikai szerepe van, ahogy majd Kelemen Didáknál is: „Oh kimondhatatlan fájdalom! oh hallatlan kín! akit angyali nyelv is elégségesen ki nem mondhat.”⁷³

Krisztus irántunk érzett szeretetének mértéke és minősége ugyancsak az isteni fölfoghatatlan és kifejezhetetlen minőségével szembesíti a hívő embert. Csúzy *Zengedező sip*-szó c. kötetében megjelent 2. karácsonyi prédikációban olvassuk: „Mind ezeket pedig, egyedül, ingyen-való kegyelméből, véghetetlen szeretetitől viseltetvén csodálatossan bé-telYESÉttette; ma kezdvén foganatosban szerelmes munkálkodásá-hoz; mellyet, mélyebben fontolván az ő szerelmes Jegyesse a’ V. Anya-szent-egy-ház ilyen álméklodo szók-ra fakad: *O inaestimabilis dilectio charitatis!* O, ó isteni szeretetnek meg-böcsülhetetlen kegyessége! & c. Mellyet (Q. D.) se Angyali, se pedig emberi nyelv ki-nem-magyarázhat; annál-is

⁷² LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 175.

⁷³ KELEMEN, *i. m.*

inkább, érdemessen meg-nem hálálhat! 'A-hová célozott, még az *Evangelista-is* mondván: *Sic Deus dilexit mundum*; úgy, úgy szeretete Isten e' világot, hogy az ő egygyetlen-egy szülött fiát adtalégyen érlette. Külömben, ki-nem-mondhatta szeretetinek mivoltát, hanem csak ezzel a' rövid czikkelü, de magában, sokat foglalo szóval *sic*, úgy! mint-egy el-harapván, vagy-is, függőben hagyván beszédit ez-iránt, és inkább hiteles reménség-re, s-viszsa-szerető szeretet-re kívánta ösztönözni a' hál-adatlan emberi nemzetet; hogy-sem mint nyúghatatlan elme-fúttatások-ra, s-hászsontalan vetekedések-re; s-vélekedések-re ingerleni..."⁷⁴ A szöveg sajátos grammatikai átértelmezést hajt végre az exegézisben: a *Sic Deus dilexit mundum* főmondatról leválasztva az alárendelt mellékmondatot, a *sic*, ill. a neki megfelelő magyar *úgy* utalószót indulatszóként értelmezi, mely Istennek szeretetének nagyságát, annak kifejezhetetlenségét hivatott megjelölni. Erre éppen azért alkalmas, mert „rövid czikkelü, de magában, sokat foglalo” szó, ami nem gondolkodásra, hanem szeretetre, a lélek indulására ösztönöz.⁷⁵ A függőben hagyott, a reprezentáció számára elégtelen, értelmezhetetlen beszéd a lélekre van hatással, s eltántorít a veszélyes gondolatok feltalálásától. A továbbiakban kiderül, hogy a szeretetben az ember hasonlóvá válik az érzelm tárgyához, ezért a proposíció szerint a beszéd az *adhortatio* feladatát vállalja: Krisztus szeretetére fog buzdítani. A Krisztus iránt érzett szeretet tesz alkalmassá bennünket arra, hogy közelebb kerüljünk

⁷⁴ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 647–648. Az „*Exsultet iam angelica turba...*” a római egyház húsvéti örömeke.

⁷⁵ Disszertációm opponense, Bartók István hívta föl a figyelmemet az indulatszónak a nyelvi reprezentáció nehézségével kapcsolatos természetére. A középkori grammatikák szerint az indulatszó értelmesnek nem nevezhető, artikulátlan hanghalmaz – *incondita*, vagy a „romlott” Donatus-átvételekben *incognita* – jelöli „a léleknek indulattyát”. Léte és definíciója azt mutatja, hogy a lélek mozgásainak kifejezésére a nyelv szabályozott, „értelmes” része alkalmatlan, elégtelen. Az indulatszó a nyelv fejlődésének korai stádiumát, mondhatni még a nyelv előtti állapotot idézi vissza artikulátlanságával, rendezetlenségével, benne a nyelv az őt megalkotó rendezettséget, rögzítettséget kerüli meg, hogy a kifejezés/kifejeződés előtt álló akadályokat elhárítsa. Vö. BARTÓK István, *Az interiectio meghatározása Sylvester Jánosnál*, MNy, 1999/4, 456–459.

a krisztusi szeretet megértéséhez, vagyis az isteni minőségének megértéséhez a szeretet átélése vezethet közelebb.

Az emberi értelem és nyelv elégtelen voltának hangoztatása ezen túlmenően leginkább azokban a beszédekben kerül előtérbe, melyekben a hitszónoknak nehezebb teológiai kérdések, hittételek kommunikációjának feladatával kell megbirkóznia. Ilyen egyebek között a Szentháromságban egy Isten hittitka, az erről szólni kívánó beszéd nem kerülheti ki a véges értelemmel és az elégtelen emberi nyelvvel történő számvetést.

3. A Szentháromság-prédikációk: a nyelvi kétely tapasztalata

A Szentháromság olyan teológiai kérdés, mely kikerülhetetlenül szembesíti a hitszónokot az emberi ész végelességével, a nyelv elégtelenségével, s mindeközben az erről történő kommunikáció szükségyszerűségével. Ez a fejezet a 17–18. század fordulóján megjelent prédikációgyűjtemények Szentháromság-napi prédikációit vizsgálja abból a szempontból, miként tematizálják az értelem és a nyelv elégtelenségét; illetve retorikájuk miként mutatja fel ezzel szemben a tapasztalat jelentőségét a megismerésben.

A pünkösdi utáni első vasárnap a katolikus egyházban a Szentháromság ünnepe, a prédikációk a Szentháromságot választják témájuknak. Az erről szóló dogmát 325-ben, a niceai zsinaton fogadták el.⁷⁶ A Szentháromság hittételéről szóló beszéd azért is érdemel kiemelt figyelmet, mert a hit paradox jellegére történő odafigyelést kényszeríti ki. A Szentháromság misztériumként mutatkozik meg; isteni kinyilatkoztatás révén van róla tudomásunk, és emberi ésszel föl nem fogható. Szembesíti a hívőt az isteni lényeg megismerhetetlenségével, a hit diszkurzivitásának

⁷⁶ A dogmatörténethez lásd: *A dogmatika kézikönyve II*, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1998, 516.

lehetetlenségével.⁷⁷ A prédikátornak, a hittanítónak beszélnie kell a keresztény hit alapjairól, így a Szentháromság ünnepén erről a dogmáról is. De hogyan lehet beszélni a misztériumról, arról, ami az emberi értelem és nyelv számára rejtve marad?⁷⁸ A Szentháromságról való beszéd tehát olyan kihívás, amit a beszéd szükségének és lehetetlenségének egyidejű jelentkezése támaszt. A feladat jellegéből adódóan az ember értelmi és nyelvi kompetenciájának kérdése, a nyelvnek és a megértésnek a korlátozott volta is tematizálódik. A Szentháromság-prédikációk végső soron a hit alapját képező paradoxonnal birkóznak: a ki nyilatkoztatott Isten örök misztériumával.

A nyelv teljesítőképessége iránti bizalomról vagy annak hiányáról talán az a viszony árul el a legtöbbet, ami a hitszónoknak a beszéd lehetőségeiről, lehetetlenségéről szóló állításai és a megvalósuló, a beszédre „kísérletet tevő” szöveg retorikája, pragmatikája között létrejön. Egyik összetevője ennek az, ahogy a prédikátor magához a Szentháromság dogmájának értelmezhetőségéhez és nyelvi kibonthatóságához viszonyul. A prédikációk ugyanis gyakran „meghátrálnak” a feladat előtt, hogy hallgatóikat a Szentháromság mélyebb ismeretére vezessék. Ennek bejelentése általában együtt jár az emberi ész lehetőségeinek és a nyelv elég-

⁷⁷ A véges ész természetét klasszikus módon Nicolaus Cusanus, majd Immanuel Kant írta le, előbbi a „doctrina ignoratiával”, utóbbi pedig a „kritikai tudatlansággal”. A Cusanus-féle „coincidentia oppositorum” fogalma, mely a végtelennek a minden létezőben való jelenlétét jelenti, az ész végeessége szempontjából azzal a következménnyel jár, hogy a véges ész tudatában van saját végtelen mélységének, és bár ezt nem tudja a racionális ismeretek fogalmaival kifejezni, a lehetetlenség tudása már maga is tudás. Kant „kritikája” szerint az ész a tapasztalat, tehát a végeesség kategóriáival közelít a végtelenhez (leginkább az időével), ami szükségszerűen kudarchoz vezet. Ám a végeesség börtöne egy ponton mégiscsak nyitott, ez pedig az erkölcsi tapasztalat valósága. Vö. Paul TILLICH, *Rendszeres teológia*, Bp., Osiris, 2000, 81.

⁷⁸ Ugyan meglehetősen leegyszerűsítően fogalmaz Lukácsy Sándor, amikor kijelenti, hogy a Szentháromság egyike azon témáknak, melyekről kizárólag metaforákkal lehet beszélni, ám a Csúzytól, majd a 18. század közepén tévelykedő Padányi Bíró Mártontól idézett trópusok valóban jól szemléltetik, hogy a megértés érdekében miként használnak a szerzők metaforákat. Vö. LUKÁCSY, *Isten gyertyáskája...*, i. m., 124.

ségességének megkérdőjelezésével. A Szentháromság titkát firtató beszéd lehetetlenségére történő hivatkozás után a gondolatmenet általában éles fordulatot vesz, s a prédikációk olyan témák kifejtésével folytatódnak, amiktől nagyobb lelki haszon remélhető, mint a „homályos beszédétől”, a „hasznosság”, az utilitas elvárásának való megfelelés jegyében.⁷⁹ A hitszónoki retorika azonban, szembenézve a beszéd és a diszkurzív megértés előtt tornyosuló akadályokkal, ám annak szükséges és kényszerítő voltát is érzékelve, a Szentháromságról szóló beszéd mellett is dönthet.

A 17. század végén immár nagyobb számban megjelenő *de tempore* típusú, magyar nyelvű prédikációskötetek pünkösdi utáni első vasárnapra írt prédikációi az isteni természetéről szólva részben követik a Pázmány által is bejárt utat. Leginkább jellemző ez Illyés András beszédeire, akinek Szentháromság-napi első prédikációja Pázmány azonos napi beszédének nagy részét emeli át szinte szóról szóra, csupán néhány kisebb, többnyire grammatikai jellegű változtatást hajtva azon végre.⁸⁰ Pázmány – és az ő gondolatai nyomán Illyés – ebben a szónoklatban szélesebb teológiai invenciós bázissal dolgozik, és a teológiai megnyilatkozás különböző lehetőségeiről értekezik: az analóg beszédéről, valamint az Istenről mondható negatív és pozitív állításokról.⁸¹ A negatív teológiai beszéd mellett foglal állást, azt hangsúlyozva, hogy az emberi okosság által a természetben feltalált analógiák, s ennek megfelelően az analóg beszéd nem képes Isten lényegéhez hozzá-

⁷⁹ A hasznosság fogalma a katolikus prédikáció önszemlélete felől érthető meg, amit a limináriák megnyilvánulásain kívül a 17. század *praeceptumai* is megerősítenek. A Tridenttől elinduló folyamat eredményeként a katolikus hitszónoklat inkább a *movere*, kevésbé a *docere* szónoki feladatát hangsúlyozza. A jó cselekedetek üdvyszerző képességének az előtérbe helyezése szükségszerűen irányítja a figyelmet a prédikáció megindító, cselekedtető képességére. Lásd KECSKEMETI, *Prédikáció...*, i. m., 74.

⁸⁰ ILLYÉS A., *Megrövidített Ige...* I, i. m., 409–417; PÖM VII, 91–106. Illyés a latin idézeteket minden esetben magyar megfelelőikkel látja el, ez a leginkább szembeütnő bővítés a prédikációban, ritkábban azonban egyéb bővítéseket is végrehajt, amelyek leginkább a *copia verborum* létrehozása irányába mutatnak.

⁸¹ Vö: *A dogmatika kézikönyve...* I, i. m., 25–32.

férni. Az isteni egységben lévő három Személy tárgyalására ilyen teológiai elméleti bevezető után kerül sor, ezt követően pedig a Szentháromság tomista magyarázatát adja: „A’ hol az Atya, és Fiu vagyon: lehetetlen hogy ott csak egy személy légyen; mivel senki magát nem szülheti: senki magának fia nem lehet. A’ hol egy Isteni név vagyon, és nem több nevek; lehetetlen, hogy ott különböző természet légyen; mivel a’ különböző természetnek nem egy hanem különböző neve vagyon.”⁸² Illyés András prédikációja ezzel a Pázmány-kölcsönzéssel kakukktójás a többi vizsgált prédikáció között: komolyabb teológiai fejtegetésbe bocsátkozik, s a fogalmi nyelv absztraháló képességét kiaknázva tesz kísérletet az isteni lényeghez történő nyelvi hozzáférés határainak kitolására.

Illyés második prédikációja is ezen az úton jár, amikor a szentháromsági eredéseket Szent Ágoston nyomán a gondolkodással és az Atyának önmagáról alkotott fogalmának analógiájával látja elmondhatónak: „Szent János írja: *Spiritus est Deus*: Lélek az Isten; hogy alább valo ne légyen az Angyalnál, és embernél: érteni kell, holott azért az Isten ért, ő magában nemzi, és hozza annak a’ dolognak megfogását: mellyet ért: mint mikor én nézem, és szemlélem a’ templomot, annak megfogását formálom elmém-ben, melly megfogás hivattatik belső igének: mindazáltal olyan különbözőssel, hogy az én megfogásom történet légyen, az Istené pedig valóság: mivelhogy Istenben történet nem adathatik. Mert a’ Theologusok szerént: *Quidquid est in Deo, est ipse Deus*. Valami Istenben vagyon ő maga az Isten. Minthogy azért Isten valóság légyen, valami ő benne vagyon valóságnak kell lenni: minthogy örökké valo légyen, öröktől fogva magát, és minden Isteni tulajdonságait, és kimondhatatlan tekéletességét öszvefogva megértette: és úgy ő magának valóságos megfogását hozván, és formálván, nemzette az Igét, azaz, egyetlen egy Fiát, ki (minthogy a’ megfogásnak különbözőnek kell lenni a’ megfogotól) megválasztott személy ugyan az Atyától, mindazáltal holott az Atyának

⁸² ILLYÉS A., *Megrövidített Igc... I, i. m.*, 411.

állattya egyességes, és oszlothatatlan légyen, azon természete léssen az Atyával, és azon Isten léssen.”⁸³

Illyés András testvére, István az evilági megismerés és kimondás lehetetlenségének hangsúlyozásával kezdi el a Szentháromság titkának tárgyalását: „Hogy pedig ezt a’ Teremtő *Principiumot*, ékes rendben mindeneket alkotó Felséges Istent, Egy állattýában Három személynek mí Keresztyének vallyuk, ez immár mélyebb titkot foglal magában, hogysem mint azt e’ halandó életben, az emberi elmének tsekélysege fel-érhesse; hanem ha, a’ hitnek világosságával Istentől világosittatik, és olly igen felséges *mysteriumnak*, el-rejtett szent titoknak, mint-egy *tükör által*, és *homályban*-való ismételre fel-emeltetik. Midőn azért én, ezt az el-rejtett *mysteriumot*, a’ *Szent Háromság Egy Istennek meg-vísgálatatlan felséges titkát*, a’ *Sz. Írás bizonyításából, és azokon fundáltatott Sz. Atyák értelméből*, vékony tehetségem szerint megmutatni indúlok: Tehozzád malasztok Istene, igaz világosságnak Attya! alázatos könyörgéssel folyamodom: Elméinket e’ Sz. titoknak ismételre világosítsad, akaratinkat szent szeretetedre gerjeszsed, és bennünk a’ hitet, mellyel téged *Természetben Egynek, Személyekben Háromnak* hiszünk és vallunk, öregbitsed. Tí azonban Kedves Halg. minél mélyebb dologról szöllandó vagyok, annál nagyobb figyelmetességgel halgassátok.”⁸⁴ A hitszónok tehát a misztérium megmutatására, nem pedig megértésére, megértetésére vállalkozik, hiszen azt továbbra is csak *tükör által, homályosan* láthatjuk. A hit, akarat és megismerés hármásában a tudás itt a misztériumról való korlátozott ismeretet jelentheti – noha ez is megvilágosodás, felemelkedés –, s ennek fényében felértékelődik az akarat és a hit. Prédikációja ennek ellenére a teológiai érvek komoly fegyvertárát vonultatja fel. Sorra veszi a Szentháromság-bizonyítékok összes típusát: az ószövetségi események mint előképek, „árnyékozó példák” még homályosan, árnyékként (*umbra*) tettek tanúbizonyságot a Szentháromságról, miként a második csoport, az ószövetségi jövendölések is. Az érvek harmadik csoportja már a nyilvánvalóság jegyét viseli magán: „Minékünk

⁸³ ILLYÉS A., *Mcgrövidítettet Ige... I, i. m.*, 422–423.

⁸⁴ ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 229.

akarta a' malaszt Törvényében, ezt a' felséges titkot, a' Sz. Háromságnak meg-foghatatlan *mysterium*át világosabban a' kegyelem Istene meg-jelenteni. Im' hallátok az el-olvasott *Evangelium*ban, melly világos szókkal a' személyeket nevezi..."⁸⁵ A negyedik kategória pedig az egyházi hagyományt jelenti, itt a firenzei zsinatnak a Szentháromság-tanra vonatkozó megállapításait idézi. Végül az ötödik az emberi „okoskodás”: „Mind-ezek a' miket eddig-elé a' Szent Háromságnak felséges titkáról mondánk, noha olly igen mélységesek, hogy az emberi elmét nagyon fellyülhaladgyák, és semmi teremtettt értelem azokat meg nem foghattya: De-ugyan, az igaz okoskodással nem ellenkeznek.”⁸⁶ Az emberi okoskodás, vagy ahogy máshol nevezi, „mély elmélkedés”, ítélete szerint a teológusok feladata, s így nem lehet a prédikáció része.⁸⁷ Ennek megfelelően igyekszik jelentőségüket minimalizálni, s ezzel az isteni dolgok intellektuális megértésére törekvés szándékát visszaszorítani, hiszen az igaz okoskodás sem vezethet teljes ismeretre, csak analógiásan elfogadtathatja a Szentháromságról tett megállapításokat.

A Szentháromságról tanúságot tevő bizonyítékok rendszerezett felsorakoztatása mindeközben azt a folyamatot is megjeleníti, ahogy a tudatlan ember számára a misztérium feltárul. Az Ószövetség „árnyékos képezései” a krisztusi kijelentések fényében nyerik el jelentésüket, melyeket végül az egyházi tanítóhivatal formál világos és tételes tanítássá. A Szentháromságnak a világban felfedezhető, „árnyékként” megmutatkozó bizonyosságai a Krisztusban való hit által válnak bizonyossággá. Az emberi okoskodás csak ezután következik: a misztérium tudatában az ember azt is beláthatja, hogy mindez nem ellenkezik az okoskodással. Erre azonban nem kerülhet sor a hit és a kegyelem által feltámasztott akarat bizonyossága nélkül, s csak eddig terjedhet a hit-

⁸⁵ ILLYÉS I., *i. m.*, 232–233.

⁸⁶ ILLYÉS I., *i. m.*, 235.

⁸⁷ Kelemen Didák is ennek megfelelően határolja el a hitszónok feladatát „az Isteni dolgok vizsgálásában izzado Theologusok” feladatától. KELEMEN, *i. m.*, 150.

szónoklat feladata is: az emberi okoskodás eredményeinek tárgyalása már nem tartozhat ide.

Illyés argumentációja az érvek rendezettségének és a logikai felépítettségnek magas fokát valósítja meg, annak a kommunikációelméleti meggyőződésként is felfogható elgondolásnak a benyomását keltve, hogy noha nem juthatunk el a titok mélységéig, noha a Szentháromság titka emberi létminőségünkéből adódóan fel nem fogható, a saját korlátaival szembesülő gondolkodás számára a rendszeresség és az elérhető teljességre törekvés megnyugtató kapaszkodót jelenthet.

A vizsgált Szentháromság-napi prédikációk többsége arra is figyelmezteti befogadját, hogy mivel a Szentháromság titkának megértése lehetetlen, ezért fölösleges, mi több, veszedelmes dolog megkísérelni az emberi ésszel túlzott mélységekbe ereszkedni. A megértésre törekvés persze ennek ellenére antropológiai igényünk marad. Landovics István az első Szentháromság-prédikáció elején nem titkolja, hogy ő is „gondossabb kérdések”-kel, – talán az inventiós tudáskészletben rendelkezésre álló kérdésekkel – próbálta megközelíteni a Szentháromság misztériumát, hiába: „Tudván az emberi nyughatatlan elmének kívánságát, a’ mely annál inkább törődik valamely titoknak megértésében, mennél mélyebb az értelme, nem különben, mint az aranyászkok annál mélyebben ássák vésik a’ köszikláknak kebeleit, mennél mélyebben bocsáttya alá erét az arany, avagy mint a’ búárok annál mélyebben bocsátkoznak bé a’ tenger örvényi köziben, mennél titkossabb rejtekekben találtaik a’ piros kláris, vagy gyöngy szem; én is gondossabb kérdésekkel vizsgálván a’ megfoghatatlan Szent Háromságnak egy Istenségben csudálatos titkát, még arra nem akadtam, sem az emberek között a’ Doctorra, a’ ki kívánságom szerint megfejtette volna, sem az Angyalok között, a’ ki homállya előtt-lévő superláttyát félre vonván dicsőségére mutathatna, sem pedig az Evangelisták közül, a’ ki nyilván le írhatná.”⁸⁸ Az emberi gondolkodásnak a titok megfejtésére, a tudás megszerzésére irányuló vágyát mint antropológiai kényszert

⁸⁸ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 241.

olyan hasonlatok tárják elénk, melyekben a vállalkozás veszélyes volta mutatkozik meg. Ám a misztérium megfajthatatlanságát az angyalok kudarca is bizonyítja; Isten dicsőségének az ember számára történő megmutatását ők sem tudják teljesíteni. Miközben a titok megismerése eleve kudarcra van ítélve, a róla történő elmélkedés és beszéd antropológiai – és teológiai – kényszer marad, s Szent Ágoston megidézése a hitszónok feladatát, helyzetét is demonstrálja, azt, hogy a beszéd számára is megkerülhetetlen: „Szent Ágoston, hogy valamit mondjon a’ verőfényhez hasonlítja...”⁸⁹ Eszerint azonban minden megnyilatkozás, ami a Szentháromságról elhangzik, mondja azt bármilyen tudós teológus, eleve halálra van ítélve, minden kijelentés csak azért hangzik el, hogy megtörje a csendet.

Ágoston és a többi egyházatya analógiás magyarázata után Zeno Veronensis, majd Villanova Szent Tamás véleménye következik: „Nem hogy reá akadhatnék, hanem inkább tagadni láttatik az, az Istent, valaki emberi okoskodásokkal akarja megmutatni,”⁹⁰ illetve „Oh emberek, ne vizsgáljátok ezt a’ titkot, ne kívánnjátok érteni, halván hallyatok, és csak hidgyétek, mert ez néktek használ üdvösségtekre, mivel azt hinni illendő aetatosság, de érteni kívánni vakmerőség.”⁹¹ Az exordiumban a felsorakoztatott analógiák végén idézett elutasító vélemények nemcsak a vállalkozás lehetetlenségét hivatottak bizonyítani: az elutasított okoskodás megjelenítése azt az Ágostonnál is olvasható paradoxont is megidézi, miszerint minden állítás egyben az állítás kudarcának állítása is. Ez az ellentét végül az egyedül lehetséges megoldásként vezeti be a hit megélését serkentő, s ily módon a megértéssel szemben a Szentháromságtól származó kegyelmi ajándékok átélése iránti vágyat előtérbe helyező, szorgalmazó argumentációt: „Es hogy hasznossan beszéllyek, csak azt mutatom-meg, mely nagy boldogságunk, a’ künkél végig meg marad a’ Szent Háromság egy Isten.”⁹²

⁸⁹ LANDOVICS, *i. m.*, 241.

⁹⁰ LANDOVICS, *i. m.*, 242.

⁹¹ LANDOVICS, *i. m.*, 243.

⁹² LANDOVICS, *i. m.*, 243–244.

Ezért lesz a prédikációnak a Szentháromság titkának témájához való viszonyulása az elhalasztás. A bevezetés tehát legitimálja ezt az eljárást: azért teheti meg, hogy nem beszél a kérdésről, mert úgysem lehet elégségesen beszélni róla, s így ezt az emberileg, szónokilag egyedül lehetséges viselkedésként értékeli. Csupán a tantétel közlésének feladata, a közlésre szorítókozó magatartás idézi fel a Szentháromság misztériumát, ez azonban mindössze gyors rövidre zárása annak a teológiai kérdésnek, amiről az exordium azt állította, hogy nem lehet róla az emberi lehetőségek keretein belül beszélni, gondolkodni. A téma rövidre zárása megszünteti a misztériumról történő emberi okoskodás lehetőségét, a folytatás ismét arról beszél, hogy boldog az az ember, akihez Isten betér. A hitnek a hétköznapiakban való megélése kerül előtérbe, a kérdés gyakorlati megközelítése szükségtelessé teszi a teoretikus viszonyulást, az átélés viszont elfogadthatja az ésszel elfogadhatatlant.

Landovics második prédikációja sem vállalkozik ezért másra: „Igaz ugyan hogy régenten-is volt a' Profétáknak látása, de sokkal világosabb az Evangelistáknak az Új törvényben, látott állapotokat Isaiás az Isteni Felség körül, hallotta szavokat, és szünetlen énekléseket, mellyel azt éneklék, *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. Szent, Szent, Szent. de nagy külömbséggel látta azokat Szent János, külömb értelemmel hallotta szavokat; a' Proféta látta, de sötét árnyékban, mert maga beszéli Isaiás c. 6 hogy mihelyet azt kezdék énekelni Szent, Szent, Szent. tehát *Domus repleta est fumo*, Füstel, és homállyal meg-telék a' ház, az az, az O Testamentumbéli Synagoga, és nem értette senki; az Új törvényben pedig látta Szent János, és azt mondgya felölök, éneklések között, *Plena erant oculis antè & retrò. Joan c. 10.* tele valának szemekkel elől, és hátul, az az, nyilván való bizonyosággott tettenek az Evangelisták az Isteni Három Személyről; Szent János iedzette azt az Urunk beszédét fel [...] & c. és így a' többi mind nyilván beszélik, a' mit soha a' világ az előtt nem hallott. Melyben [ti. a Szentháromságban], hogy senki ne kételkedék életének eleit annak nevében kezdi el minden Keresztyén meg-keresztelkedvén az Atyának, és Fiunak, és Szent Lélek Istennek nevében. De mivel oly nagy titok ez, hogy vizsgálásában minden éles elme el tompullyon, egyetlen

egy árnyékán kívül többeken nem vizsgálom, nem-is vizsgálom én, hanem hiszem, és tisztellem...”⁹³ Ez az „árnyék példázó história”⁹⁴ az ószövetségi Támárnak az erkölcsi tanítás számára hasznos története. Támár története a megmenekülés története, amelyben az egyházatyák magyarázata szerint a Szentháromság nyilatkozik meg. A történetben az Újszövetségben kinyilatkoztatott Szentháromság előképe ismerhető fel, allegorikus értelemben az embert megsegítő Szentháromság példázatát olvassuk, topologikusan pedig a Szentháromságban való hit és bizakodás fontosságáról van szó – így fordítható át közvetlenül a hívő ember mindennapjaira. Nem a Szentháromság titkának egyébként lehetetlen, ésszel történő megértése, hanem a belé vetett bizalom a lényeges a hívő számára, és ez a hit közelebb vihet a felfoghatatlanhoz. Támár a Szentháromság ismerete nélkül vetette bizalmát a Szentháromságba, illetve annak árnyékába, története ezt a morális viselkedésmintát is közvetíti.

Támár története után azonban további példákra már nem kerül sor, hiszen noha „[t]öbb vagyon a’ Szent Háromságnak árnyéka erejéről, de mivel minden hasonlatosság csorba, inkább mutatok én annak valóságos erejére, mikor a’ fogadtatik üdvöztönkül, hogy valaki az Atyának, és Fiúnak, és a’ Szent Léleknek nevében meg-keresztelkedik, minden malasztyát, és áldását, s’ örök üdvösségét nyeri.”⁹⁵ A csorba, hibás hasonlatosságok az Istenről történő analógiás beszéd létjogosultságát kérdőjelezi meg, s vele szemben az átélés, a tapasztalat tesz szert nagyobb jelentőségre, mint az istenismeret lehetséges alapja. Az elbeszélésben, exemplumban felmutatható csorba hasonlatossággal szemben áll az átélhető, valóságos erő. Üdvösségünkhöz elegendő az olyan egyszerű, érthető igazságok megismerése, megértése, melyeknek morális vonatkozásuk van, vagyis gyakorlati életünkbe tudjuk őket átfordítani.

⁹³ LANDOVICS, *i. m.*, 253.

⁹⁴ Júda és Támár története: Ter 38,24. A történetben a hármas szám annak a három bizonyító erejű tárgynak a képében jelenik meg, amelyeknek Támár az életét köszönheti.

⁹⁵ LANDOVICS, *i. m.*, 255–256.

A harmadik prédikáció is az üdvösség felé vezető utat építő gyakorlati haszonra irányul, a haszontalan vizsgálódást pedig szintén elutasítja: „Semmi több haszna nem lévén a’ meg-foghatatlan titku Szent Háromság vizsgálásának, mint az üres beszédnek, a’ melynek csak hangja vagyon, de bizonyos értelme nincsen, sőt Szent *Tamás de Villa nova* szerént, nyilván valo vakmerőség...”⁹⁶ A prédikáció témája az, hogy mit kell cselekedni, miként kell viselkedni a Szentháromsággal szemben üdvösségünk érdekében. Nem esik ezután szó a megértésről vagy annak nehézségéről, a prédikáció példák révén tárja befogadója elé, hogy miként segít az emberen a Szentháromság segítségül hívása; vagyis ismét a Szentháromság erejéről mint megtapasztalható valóságról szól – a megértés lehetetlenségével szemben.

Ez a *tapasztalat* az, aminek leghatásosabb színrevitelét Csúzy Zsigmond Szentháromság-napi prédikációiban találjuk meg. A Szentháromság napjára írt első prédikációjában sem a Szentháromság megértésének lehetősége, sem az arról való beszéd nehézsége nem tematizálódik, mindössze annyit tud meg a hívó befogadó, hogy evilági életünkben az igaz hit által kerülhetünk közelebb a Szentháromság igaz értelméhez: „Ennek pedig tellyes értelme, menny-égben vagyon, a’ hol színről-szin-re láthattyúk; mind-az-által, ezen, a’ világon-is (a’ mint rebesgetém) az igaz hit által & c. kivált-képpen-valo kegyelmét tapasztallyúk, és ajándékit.”⁹⁷ A Szentháromság evilági megértése tehát a kegyelmi ajándékok megtapasztalása révén történhet. A prédikációban a szónok elsősorban arról szól, hogy miként munkál a hármas számon keresztül a Szentlélek a Biblia egyes eseményeiben. Az egyházatyák hagyománya szerint a hármas szám a Bibliában a Szentháromság kinyilatkozása, s mint láttuk, a Szentháromsághoz kapcsolódó teológiai érvek egyik forrása. Csúzy tárgyalt hitszónoklata azonban kizárólag erre az évrre épül, tehát a Szentháromság bibliai kinyilatkoztatásainak olyan csoportjára, amelyek más prédikációkban éppen „homályosságuk” miatt szorultak háttérbe. „Melly hármas számon, mivel a’ Szent Háromságnak

⁹⁶ LANDOVICS, *i. m.*, 260–261.

⁹⁷ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, *i. m.*, 243.

mélly titka árnyékoztatott, követ-kezendő-képpen némi-némü ereje foglaltatott...”⁹⁸ Az ószövetségi hármas szám előkép, beteljesülésre váró jövőndőlés, ám több is annál: az árnyék ugyanis részeseül az általa árnyékozott létéből, s ebből származik valóságos ereje. Mindennek távlatában látszik fontosnak az, hogy a prédikáció nem foglalkozik a megértés kérdésével, helyette a hit általi megtapasztalás lehetőségére irányul a figyelem. Az üdvözültek istenlátásában történő megértése felé törekvő evilági töredékes megismerésünk végső lehetősége a megtapasztalás: a Szentháromság erejének a megtapasztalása – akár „árnyékos képezéseiben” is.

Ezt a fajta megismerést különös, sőt elmés retorika tárja a befogadó elé: a jelenben megtörténő felismerést szimuláló retorika. A hitszónok a felismerés pillanatát viszi színre, a szövegben azt az illúziót építi fel, mintha a felismerés jelen idejű történésként, a beszéd időpillanatában játszódna le. Amikor Csúzy a frigyláda csodálatos erejéről elmélkedik, azt a szituációt inszenírozza, hogy éppen a beszéd, a megszólalás pillanatában nyitja ki a szekrényt: „De, vallyon mi-némü titok? a’ vagy segéttő erő foglaltatott-légyen abban a’ szekrényben & c. mást én abban nem talállok, hanem Aaronnak veszszejét; a’ parancsolatok tábláját, és mannat.”⁹⁹ A prédikátor a tudatlan, a válaszokat kereső hívő gesztusaihoz igazodik, amikor úgy beszél, mintha nem tudná, mit rejt a láda, minek tulajdonítható annak ereje, majd megpillantva tartalmát a beszéd mindenkori jelen idejében, fel kell ismernie, hogy a ki nyilatkoztatás által a Szentháromság „[o]k-vetetlenöl, ezeken árnyékoztatott...”¹⁰⁰ A felismerés retorikája folytatódik, amikor az exordium folyamán a szónok fel-felkiált, jelen idejű tapasztalatként jelenítve meg azt a felismerést, hogy a hármas szám a Szentháromságnak a világban való „árnyékos képezése” lehet. Ez a szóművészeti eljárás tulajdonképpen az isteni kegyelem működése révén létrejövő, megélhető tapasztalatot inszenírozza, s noha a prédikáció során a befogadó elsősorban árnyékos képe-

⁹⁸ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 245.

⁹⁹ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 241.

¹⁰⁰ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m.

zésein keresztül, közvetetten ismeri meg a Szentháromság kegyelmi működését, most azonban a tekintete előtt játszódik le az, ahogy a kegyelem lehetővé teszi a felismerést, belátást. A tapasztalat, megtapasztalás színrevitele pedig annak lehetőségét teremti meg, hogy azt a befogadó sajátjává tegye – hiszen a szeme előtt, érzékszervei által befogadható módon lejátszódó folyamat végeredményben az ő tapasztalata.

A retorikai képhasználat a Szentháromság titkának nyelvi közvetíthetetlenségét s az értelem elégtelenségét is képes megragadni és tapasztalattá alakítani, ahogy azt az adott napra írt harmadik prédikáció exordiumában megfigyelhetjük. A prédikáció a vakról és a sántáról szóló exemplummal kezdődik, akik egymás segítségével – a vak a sántát nyakába véve – képesek elmenni koldulni; egyedül, magukra utalva azonban nem. Az exemplum megfejtésre váró allegóriaként tárja fel magát, s ezt ígéri a prédikáció folytatása is: „Közelítsünk mi az igazság-hoz, és a' homályban el-reített dolgot palástoljuk-le: Micsoda a' mi értelmünk, a' mi okosságunk? az eredendő vétek-által siralmas nyomoruság-ra jutott, mint-egy sánta koldús; a' ki, természet szerint a' mennyei mély titkokat, nem csak meg-nem foghattya, de, vólta-képpen, még nem-is értheti: nyomozza ugyan némelly-kor vakmerő-képpen, de, maga kárával.”¹⁰¹ Elmenk sántasága evilági létünk alapvető minősége; a prédikáció nem a Szentháromság misztériumával, homályosságával foglalkozik, nem ezt hangsúlyozza, hanem tudásunk, képességeink jellegét. Aki ezzel az elmével túl messzire akar jutni, az „útálatosan”, „gyalázatosan” és „kárhozatosan” sántikál, ahogy a hit tévelygői is teszik. A „sántikálásból” származó károkat egy módon kerülhetjük el: „Mit van tehát, nekünk mit mivelnünk, ha illy veszedelmessen sántikáni nem akarunk? vagy-is, ha igye-fogyott nyavalyás állapotúnknak könnyebségét óhaityúk? vagyon egy tisztességes vak Aszszony, kinek hit a' neve; ezt vegyük társúl magúnknak; s-finom-fő lábai lévén (hogy így szóllyak) fel-vészen vállaira, s-üdvösségessen oda

¹⁰¹ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 256.

viszen, a' hová egyéb-aránt még elmélkedéssel sem-érkezhethénk.”¹⁰²

A képek értelmezése eddig a pontig nem okoz különösebb nehézséget: a hit-vakság, valamint az ész-sántaság közismert metaforikus kapcsolatok alapjait képezik. A folytatás azonban már korántsem ilyen egyszerű: a vakság és a bénaság különféle bibliai utalásokban kapcsolódik a szövegbe, így többek közt a királyi ember lakomáját megidéző, Lukács evangéliumából ismert történetben, mely szerint a lakomára vakokat és sántákat terel be a vendéglátó: „Nem a' szemesseket; a' vagy az egészséges ép lábuakat hivatatta, söt, kénszerétette; a' karván ezzel jelenteni: hogy, valaki essen üdvözülni kíván, és abban a' M. boldog vendégségben részesülni, *vak legyen elméjében, és hitiben sánta*; ám sokkal-is jobb sántán, és vakon bé-menni az örök életben, mint, ép kézzel, és lábbal ki-vettetni a' külső setétség-ben...”¹⁰³ A zavar első forrását a jelzők felcserélése képezi: itt az elme aposztrofálódik vakként, a hit viszont sántaként lesz jellemezve: az értelem a hit attribútumában részesül, a hit pedig az értelemében. A vakságnak az értelemmel történő összekapcsolása nem eredményez meglepő jelentésmódosulást, nehézségekbe ütközhetünk azonban a „sántikáló hit” értelmezésekor, jóllehet ez az isteni kegyelem szükségességére való utalásként is megérthető, vagyis hogy az ember hite soha nem lehet elég az üdvözüléshez, de ami az embernél lehetetlen, az az Istennél lehetséges. Elgondolkodtató mindenesetre, hogy a hitszónoklat argumentációjának logikája mennyire bírja el azt, hogy egy trópusként funkcionáló szó két, egymást szemantikailag kizáró kontextusban jelenjen meg. Csúzy szözművészetének hiányosságáról lenne itt szó, vagy valami egészen másról?

Noha a jelzők felcserélése akár a két jelzett dolog elválaszthatatlanságát is tanúsíthatná, vagyis azt, hogy együttműködésük szükségszerűen részesíti mindkettőt a másik tulajdonságából, itt mégis jelentésbeli zavar eredményezője lesz. Ha ugyanis a vak asszony hátára emeli a sántát, maga még nem lesz sánta, nem

¹⁰² CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m.

¹⁰³ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 257. (Kiemelés tőlem, T. R.)

részesül a sántaság attribútumában, s ha a sánta értelem a vak asszony hátára kerül, ettől maga még nem lesz vak. Ezért a kép a képes beszéd metaforájaként is felfogható. Míg a dolgok világában a tulajdonságokban történő ilyesfajta részesülés nem valósulhat meg, addig a nevek világában ez megtörténhet. A jelzők felcserélése ugyanis mindig az adott pillanat retorikai követelményének megfelelően történik, nem a dolgok szavatolják tehát a szöveg jelentését – a dolgok igazsága és a szöveg igazsága egymástól függetlenként működik.

Amikor a kibontott allegória jelentését fel akarjuk fejteni, azt tapasztaljuk, hogy az értelem, a jelentés rögzítése csődöt mond. Az ész sikertelenül igyekszik uralni a jelviszonyt – nem képes rá, mert ez a jelviszony nem az értelem által elemezhető reprezentáció, jel és jelölt viszonya nem szó és dolog mentén jön létre, a jel nem tart egyértelmű viszonyt a dolgok világával, a szavak rendje nem képezi le szükségszerűen a dolgok rendjét. Így az elme, mely a diszkurzív megértésre törekszik, saját vakságával kénytelen szembenézni. És ebben a szembenézésben válik egyértelművé, hogy az értelemnek szüksége van valami önmagán túlira is: a hitre. A szöveg intellektuális megértése elébe állított akadály szükséges dolog, ebben a nehézségben válik megtapasztalhatóvá az, amiről az allegória rejtett értelme szól. Azt lehet mondani, hogy a képes beszédben itt maga a titok, a rejtély tárul fel, a nyelv önmagában mutatja fel az emberi értelemnek a misztériummal szembeni elégtelenségét, s ebben a felmutatásban megtörténik mindaz, amiről a diszkurzív nyelv nem tud eleget beszélni. Ez a megismerés más szintjét jelenti, mely a „természetes okoskodás” „világosságától”, ám egyben korlátaitól is távol esik. A szöveg többé nem „hordozó sík” felülete az értelemnek,¹⁰⁴ hanem az igazság megtörténésének, feltárulásának a helye.

Ez érvényes a paradoxonok nyelvére is. A 2. prédikáció arra irányítja a figyelmet, hogy az Istenről szóló beszéd csak paradoxonszerű állításokban találja meg kifejeződési lehetőségét, olyan

¹⁰⁴ Deborah Kuller Shugernek egy konzervatív anglikán prédikátor hitszónoki gyakorlatáról tett megállapításait értelmezve használja ezt az igen találó kifejezést Kecskeméti Gábor. *KECSKEMÉTI, Prédikáció...*, i. m., 133.

állításokban, melyek a diszkurzivitás folyamatos megkérdőjelezését hajtják végre. Szent Gergelyt idézi: „Az Isten (úgy mond) meg-mérhetetlen természetinek jelen-létével, e' világnak minden rejtekit bé-tölti; minden-ben vagyon, de, bé-nem-rekesztetik; mindenen kívül vagyon, de, ki-nem-rekesztetik: minden-felett vagyon, de fel-nem emeltetik: minden-alatt vagyon, de le-nem-nyomattatik, egy szóval, valamit alkotott, mindent meg-tölt magával.”¹⁰⁵ A paradoxonok távoli, az ember számára hozzáférhetetlen és felfoghatatlan igazság létére utalnak, vagyis olyan igazságra, mely nem található meg a szöveg mögött sem, nem egyfajta mögöttes értelem, éppen ezért az igazság – töredékét – a szöveg történésében kell, lehet kutatni. Az emberi nyelv mint a reprezentáció eszköze alkalmatlan arra, hogy az isteni titkokról referáljon, vagyis nem tudja *megmutatni* az igazságot, de alkalmas arra, hogy az igazság megtörténésének helyet, alkalmat biztosítson. Az igazság tehát nem a reprezentációban, nem a nyelv mögötti jelentésben, hanem a nyelv működésében érhető tetten.

Az eddig tárgyalt Szentháromság-prédikációk a diszkurzív megértés helyett a megtapasztalás általi megértést hangsúlyozzák: ezt a megtapasztalást viszik színre a kegyelmi ajándékokban részesülő hitszónok megnyilvánulásai, mely tapasztalatot az azt szemlélő befogadó átélve a sajátjává teheti, máskor pedig a retorika az istenivel szemben megbénuló gondolat, értelem tapasztalatával szembesítheti a hívőt. A 18. század közepén alkotó Szabó István Szentháromság napjára készített szentbeszédei azonban már ettől eltérő tendenciákat mutatnak. Első prédikációjának kijelentései arról tájékoztatnak, hogy a Szentháromságról birtokában lévő tudás teljességét készül megosztani hallgatóival: „Végtére három czikkelye vagyon e' mái Szent Evangeliumnak, mellyekben mind a' tellyes Szent Háromság, mind abból származó tökéletes háromságok foglaltatnak. [...] Melly három czikkelyből míg én a' tellyes Szent Háromságot, a' mennyire lehet, értelmesen előtökbe tészem, szokott tsendes halgatást kívánok.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, i. m., 253.

¹⁰⁶ SZABÓ István, *Három esztendőre-való vasár napi prédikációk*, Nagyszombat, 1746, 157.

A Szentháromságról való tudás átadásának egyetlen nehézsége abban állhat, hogy az értelmesség kritériuma nem teljesül maradéktalanul. Az értelmes előadás a szónok feladata és lehetősége, a szónok hangsúlyozza, hogy a tanításnak erre kell törekednie. A prédikáció nem kívánja az istenihez alakítani az emberi beszédet, hanem az emberi beszédbe próbálja lehozni az istenit. Az értelmesség kritériumára utalás egy, a többi prédikációhoz mért szokatlan nyelvi magatartást példáz: a szónok határozott tudás birtokosaként pozicionálja önmagát, olyan beszélőként, mint aki a mennyei tudomány ismerőjeként megbízhatóan adja tovább ismereteit – a megértés problematizálásának legkisebb jele nélkül: „Tanulságunkra pedig azt adta előnkbe, hogy a' ki az ő mennyei tudományában részesített, szükséges, hogy azt másokkal közöllye, másokat oktasson és tanítson. Adóssa a' tudós ember, fő-képpen a' ki arra a' végre tanított, az egész világnak, azzal tudni-illik, hogy tanítson mindeneket.”¹⁰⁷ Egyszerű mondat szerkezetei tiszta, az igazság közölhetőségének alkalmasságát képviselő nyelvet építenek, amely minden ízében megfelel annak a tanító eszménynek, amit a prédikáció megfogalmaz. Sem a szöveg grammatikája, sem retorikája nem lesz tehát semmiféle, a nyelvi tapasztalatot tematizáló bizonytalanság forrása, megteremtője, s ugyanígy szorul háttérbe az átélésre apellálás a tételes tanítással szemben.

Szokatlan retorikai szituációt teremt viszont második prédikációja: a hitszónoklat témája az, hogy a Szentháromság melyik személyének kell leginkább tulajdonítanunk az üdvösségünket. Három védőbeszéd hangzik el a *iudiciale* genusában, a befogadó a döntőbíró pozíciójában találja magát. Csakhogy szerepe – a prédikáció sajátos létmódjából adódóan is – a hatalom nélküli döntőbíróé: ekképpen illuzórikus, hiszen a prédikáció nem engedheti meg, hogy a hívő a legkisebb interpretációs önállóságnak köszönhetően olyan következtetésre jusson, mellyel üdvözülését veszélyezteti. A csak látszólagos szabadsággal rendelkező „döntőbíró” azt az egyedüli következtetést vonhatja le, hogy a Szentháromság személyei egyenlők, egymástól el nem választhatók,

¹⁰⁷ SZABÓ, *i. m.*, 161.

hierarchikus rendbe nem állíthatók. A iudiciale genusában megalkotott szövegben látszólag a befogadó ismeri fel ezt az igazságot, valójában a szónok irányító tevékenységének „áldozata”. Az ilyen módon felismert hitigazság azonban kétségtelenül eredményesebben rögzülhet a hívőben.

Mindemellett Szabó Istvánnak a második prédikációját is az jellemzi, hogy a Szentháromság misztérium-jellege alig tematizálódik, a hit ugyanis megszünteti az emberi okoskodás iránti igényünket: „Mivel pedig olly keresztyénekhez folytatom beszédemet, kik minden kételkedés nélkül térdet fejet hajtanak, és hiszik valamiket az igaz Anyaszentegyház a’ tellyes Szent Háromságnak el-oszolhatatlan három személye, és egy örök Isten-sége felől eleinkbe ád, nem szükség, hogy én ma ennek a’ mélységes, és feneketlen tengernek botsássam elégtelen elmémnek tsekély hajotskáját, és a’ Szent Háromságnak meg-foghatatlan titkát vizsgáljam...” Grammatikai szinten a következő kijelentés hangzik el: az okoskodásra, a titok vizsgálására akkor lenne szükség, ha a hallgatóság hitetlenekből állna (de ez nem így van). Retorikai szinten azonban egy fordított irányú következtetés lehetősége kínálkozik: aki emberi okoskodást vár el a hitszónoktól, az hitetlen. A Szentháromság titkának vizsgálásától tehát nem az elme elégtelenségének bizonyosságára hivatkozva tekint el a szónok, hanem egy szillogizmus megfordításából kínákozó implicit konklúziót használ (ki). A folytatás ennek megfelelően a Szentháromság titkának haszontalan és veszélyes („feneketlen tenger”) vizsgálatáról való lemondás, s a hasznosság szem előtt tartása: „...hanem egy nagy elmének okoskodását követvén, mivel, noha ugyan mind az három személy munkálta üdvösségünket, és mind az háromhoz hála-ado szível, és örök imádással lenni köteleztetünk; lássuk mindazon-által, nagyobb háláadásunknak meg-mutatására, kinek kellessék a’ három személy közül a’ mi üdvösségünket kivált-képen tulajdonítanunk. Gyönyörűséges, hasznos, üdvösséges tanuság kerekedik ki beszédemből, tsak szokott tsendességgel halgassátok.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ SZABÓ, *i. m.*, 181.

Szabó István prédikációi a 18. század közepén megjelenő újfajta homiletikai stíluseszmény iskolapéldái: a retorikai gondolkodás klasszicizáló tendenciájának megfelelő hitszónoki eszmény lemond a szóművészeti díszítés barokkos eszközeiről. Retorikai döntései mögött kommunikációelméleti meggyőződést, episztemológiai meghatározottságot is feltételezhetünk: a hitszónok feladata elsősorban a tanítás, a világos ismeretek átadása, e feladat sikerének legfőbb kritériuma pedig az értelmesség. Erre törekedve lehet csak hasznos a hitszónoki beszéd, és kizárólag ebből származhat a gyönyörűség.

III. AZ ÉKESSZÓLÁS MINT A NYELVI ELÉGTELENSÉG SZÍNREVITELE

1. Bevezetés

A nyelvi elégtelenségről szóló kijelentések, mindazok a közlések, melyek észbeli és nyelvi végességünkkel szembesítenek, és grammatikai értelemben azt hangoztatják, hogy azért nem beszélünk bizonyos dolgokról, mert úgysem tudunk, ezek a kijelentések a legvégső állításként működnek, a dolgokról tehető állítások legvégső pontjaként, retorikailag pedig éppen ezért remélhető tőlük a legnagyobb persuasiós hatás: a hívőben az isteni dolgok iránti vágy felkeltésének a sikeréért felelnek. Amikor Csúzy Zsigmond prédikációjában azt állítja, hogy a mennyországbeli örömezt az értelem meg nem foghatja, s ezért beszélni róla felesleges, majd az erre történő hivatkozással inkább az üdvözülésünk kiértelemelésében történő munkálkodás fontosságát hangoztatja, és ugyanezt mint az elkövetkező prédikáció témáját jelöli meg, akkor a mennyben átélhető öröm iránti vágy felkeltésének retorikailag legtökéletesebben teljesítő módszerét választja, megalapozva ezzel a hitszónoklat sikerét.

Azt állítani valamiről, hogy felfoghatatlan, kimondhatatlan, elérhetetlen, alkalmas lehet a rá irányuló vágy felkeltésére, az akarat mozdítására. Ennek megmutatása, retorikai tapasztalatá alakítása azonban még nagyobb meggyőző hatás eredményezője. Az átélés, a *tapasztalat* a Szentháromság-prédikációk beszédművészeti megformáltságában kulcsszerepet játszik: az előző fejezetben azt láttuk, hogy a hitszónoklatok az isteni dolgok diszkurzív megérthetőségével szembe gyakran a megélés, az átélés tapasztalatának hasznát állítják. Teszik mindezt úgy, hogy megfogalmazzák, hangoztatják a megtapasztalás, az átélés fontosságát, ám olykor ennél hatékonyabban mutatják fel a *tapasztalat* epiztemológiai jelentőségét azáltal, hogy színre is viszik retori-

kájukban az istenivel való találkozás pillanatát, ennek következményeit: a befogadó úgy látja a hitszónokot, amint megtapasztalja Isten kegyelmét, látja azt a folyamatot, amiben a felismerés megtörténik, s így ezt a maga tapasztalataként élheti meg. Megtapasztalhatja a prédikációk retorikájában a reprezentáció és annak sikeréért felelős értelem elégtelenségét, mikor saját diszkurzív elemzési műveleteinek kudarcával kénytelen szembe-sülni – vagyis a prédikációk szóművészeti döntései olyan nyelvi tapasztalatok megszületését kényszerítik ki, melyek egyben lét-tapasztalatként, az istenivel kapcsolatos egzisztenciális tapasztalatként is működnek.

A következő fejezetek arra vállalkoznak, hogy a vizsgált hitszónoklatok szóművészeti sajátosságaiban ragadják meg ennek a nyelvi tapasztalatnak a kommunikációját, színrevitelét és előhívását, illetve mindezek lehetőségét. A figurák és trópusok, tehát az elocutio működése kerül a vizsgálat középpontjába, vagyis a korszak irodalmi nyelvének azon sajátosságaival foglalkozom, melyeket az utókor a barokk retorika jellemző stílussajátosságaként könyvelt el.¹⁰⁹

Tagadhatatlan tény, hogy a retorika bizonyos elokúciós eljárásai képezték a 17–18. századi katolikus (gyakran elsősorban jezsuita) prédikációs gyakorlatot bírálók célpontját: legyenek ők akár a kortársak – felekezettől függetlenül –, akár a 18. század közepétől kibontakozó klasszicizáló tendencia jegyében tevékenykedő katolikus hitszónokok. A kritikájuk alapján véve két, a korszak katolikus prédikációs gyakorlatát jellemző szóművészeti sajátosságára irányult: támadták egyfelől a „fülcsiklándoztatás”-t, a cifra, cikornyás beszédet, tehát a képes beszédet és szóbőséggel operáló retorikai figurák túlzásba vitt alkalmazását, másfelől az eltúlzott affektivitást, a szenvedélyek reprezentációjára és az azok felkeltésére irányuló szónoki tevékenység meg-növekedett jelentőségét. Az elutasítás okai között számos tényezőt

¹⁰⁹ A barokk fogalmának tisztázására irányuló kutatások újabb összefoglalásként lásd: KŐSZEGHY Péter, *Barokk irodalom = Magyar Művelődéstörténeti Lexikon: Középkor és kora újkor I*, főszerk. KŐSZEGHY Péter, Bp., Balassi Kiadó, 2003, 263–283.

vehetünk számba, végeredményben azonban valamennyi visszavezethető a hitszónoklat feladatának értelmezésére.

A 18. század második felében már programszerű az elzárkózás és a klasszicizáló stílus felé fordulás, ennek jegyében illetve éles kritikával Trautwein, majd Benyák Bernát a „Pajkártziánusok” vagy Peikardt-követők nyelvének dagályosságát is.¹¹⁰ A végletekig vitt szóbőség, cifrázás komoly ellenérzést szült az egyszerűbb prédikatori modor propagálóiból. „A szóknak tzifra bősége” leginkább azért káros – fogalmaz Trautwein nyomán Benyák –, mert „bizonyoson meg vesztegetődik, meg semmisedik az Ur Isten’ igéjének haszna, ’s épsége.” Benyák fordítása korántsem egyszerű szöveg, a buzgó piarista szerzetes nagy erőfeszítéseket tesz azért, hogy sikeresen magyarássa a német nyelvű írást. És miközben számos egyéb között a dagályosságot és a cifrázást is pellengérré állítja, mintha ő maga is ebbe a „hibába” esne, igaz, nem Isten igéjét hirdetve: „A szóknak tzifra bősége, és az értelmes mondasoknak nagy terhe teszi kevélyen mondott prédikázióikat. Ez az érdemesség pediglen dagályos nedéngességgel töltözik meg. A’ nagy Nevek, a’ Lélekzetet el fogó szók, ama bontakozott szabadság, mellyet egy értelemről másra vitetnek által a’ szók, a’ bõlts mondasok széltében helyhesztetnek. Eszessek a’ szokatlan gondolatokra, hegyke mondasokra, az hellehelle hintetett hasonlatosságokra, szemenként szedegetett szókra, és arra nézve, a’ mi már a kerekdekeny beszédeknek, már egyéb mondasoknak, ’s apró részetskéknek ide oda való erőszakos húzása-vonása által serkenti fel az elmét a’ magos gondolatokra, gondolattal inkább, mintsem szóval jelentvén azoknak nyomos tsattolatját.”¹¹¹ Traut-

¹¹⁰ Az osztrák Gregorius Trautwein írása a neoterikusok prédikációs gyakorlatát támadta, akik Franz Peikardt bécsi szónokot tartották példaképüknek. A munka magyar fordítását Benyák Bernát piarista szerzetes készítette el, ismertetését lásd: SZELESTEI N. László, *A barokk prédikációs gyakorlat ellen: Benyák Bernát kiadatlan fordítása 1772-ből = Jubileumi csokor Csapódi Csaba tiszteletére: Tanulmányok*, szerk. ROZSONDAI Marianne, Bp., Argumentum Kiadó, 2002, 263–279. Korábban: SZELESTEI N. László, *Lodovico Antonio Muratori művei Magyarországon a 18. század második felében*, MKSz., 2000/1, 27–42.

¹¹¹ SZELESTEI, *A barokk prédikációs...*, i. m., 269. A dagályosság tehát egyik kulcsfogalma az értékelésnek, s mindez egyfajta „nedéngességgel” (negédes-

wein, illetve Benyák kritikájában a neoterikusok stílusának leginkább elítélendő sajátossága végeredményben a mértéktelenség, az aránytalanság. A túlzásba vitt és mértéktelenül felduzzasztott copia rerum és verborum legfőbb veszélye abban áll, hogy a hitszónokok ezáltal „a’ szók, és egyéb dolgok fel fúvott nagyságával, a’ rakásra gyűjtött válogatott mondásokkal függőben tartják az halgatokat, el rezzentik a’ szívet az istenes indulástól, és a’ mindenféle tzifraságok’ villámodásával szemek’ fényét veszti annyira, hogy az el hűlt, és el ájúlt elme fel ne ebreszthesse az akaratot a csendes mozdulásra...”¹¹² A „szemfényvesztés”¹¹³ által lenyűgözött értelem tehát, mely a megértésért felelős, önmaga letaglózottságával van elfoglalva, ez pedig megakadályozza abban, hogy a szívet és az akaratot az istenes életre indítsa. Az értelem felelős az akarat felébresztéséért, de a nyelv által letaglózott ész erre képtelen, így végeredményben a hitszónoklat fő célja kerül veszélybe: nem indítja meg a szívet és az akaratot a gyönyörködtetés által elvakított hívőben.

A bírálatokban megjelenik a gyönyörködtetés öncélúságának kiemelése is: eszerint a hitszónok a hallgatóság tetszését keresi, a cél egy – nem éppen a kegyességre törekvő – befogadói igény kiszolgálása, s ezáltal a hívők csodálatának elnyerése.¹¹⁴ A gyö-

ség) társul. Szenci Molnár szótárában a „negédesség” szóhoz a latin *superbia* és *fastus* szavak kapcsolódnak, tehát ez elsősorban kevélységet jelent. A „nagy Nevek” értelme másutt világíttatik meg, a történelmi szereplők mértéktelen halmozása ellen emel itt szót a szerző, a „Lélekzetet el fogó szók” kifejezése pedig, azt gondolhatjuk, továbbra is a szavak kiválasztásának eljárását minősíti – eszerint a hitszónok olyan kifejezéseket használ, melyek megdöbbentést, elcsodálkozást váltanak ki a hallgatóságból. A jelentésátvitel szabadoságát említi ugyanennek a mondatnak a végén, efelől nézve azonban a „nagy Nevek” és a „Lélekzetet el fogó szók” a különleges metaforákra utalhatnak (ahogy később említi: „a Kristust *Perseus*-nak, a’ B. szüzet *Andromeda*-nak” nevezik).

¹¹² SZELESTEI, *A barokk prédikációs... i. m.*, 271–272.

¹¹³ Fontos kifejezése az idézett szövegnek a „szemfényvesztés”. Ha a szemből kiinduló fénysugár elvész, megtévesztődik, akkor a látás megzavart, helytelen eredményre vezető lesz. Az elme „elhűlése”, „elájulása” azonban csak akkor következhet be, ha a szem megzavarása, az illúzió-jelleg a befogadó számára nyilvánvalóvá válik. Ekkor a verbális illúzió letaglózza a befogadót.

¹¹⁴ Vö. PÁZMÁNY Péter, *A keresztyén prédikátorokhoz. Intés* = PÖM VI, XXXIII–XXXIV.

nyörködtető beszéd tehát – ezen ítélet értelmében – hiúsági döntés eredménye, és emiatt nincs helye Isten Igéjének a hirdetésében. Éppen ezért nem szokatlan és nem véletlen, hogy a gyönyörködtető, „fülsiklándozó” stílustól még azok is elhatárolódnak, akiknek a prédikációszövegeit nem nagyon tudjuk másként értékelni – jellemző ez többek között Csúzy stílusára is. A gyönyörködtetéstől való elzárkózás toposzainak háttérében érdemes ezt a tényezőt is számításba venni.

A kritikai megnyilvánulásokban felbukkan az általában értett profanizálódástól való félelem megfogalmazása is: az efféle gyönyörködtetés eleve nem illik ilyen magasztos tárgyhoz, sokkal inkább illik az udvari beszédhez. A túlzásba vitt élvezet elutasítása tehát a tárgy szakrális voltának a védelméhez is kapcsolódik.

A szenvedélyek felkorbácsolása ugyancsak a mértéktesítés miatt szül ellenérzést. A probléma az esztétikai érzelem arisztotelészi fogalma segítségével is megragadható: a túlzásba vitt és iránymutatás, morális tanítás nélkül hagyott indulatok az (ön)-élvezet veszélyes vizeire csábíthatják a befogadót, aki ekkor a szenvedélyektől elragadott szónokot és önmagát csodálja a szenvedélyek kibomlásában.

Amint látható, a bírálatokat legfőképpen az a félelem motiválja, hogy a retorikai választás miatt a prédikáció nem éri el célját: a túltengő hédoné komponens elvonja az energiát az akarat megindítását biztosító értelmi folyamatoktól, vagy éppenséggel a hédonében rejlő mathészisz irányának a biztosíthatatlansága veszélyezteti a prédikációs célt.¹¹⁵ Az öncélú, pontos tanítás, útmutatás nélküli érzelmi megindítás esetében hasonló fenntartásokról van szó: a szenvedélyek felkorbácsolásának akkor van értelme, ha a felszabaduló érzelmi energiát – mozgulást – az akarat helyes, a megtérést és erkölcsi jobbulást szolgáló irányba terelésére használják. Ha ez nem történik meg, akkor az érzelmek

¹¹⁵ Hédoné és mathészisz kapcsolatához lásd: SIMON Attila, *Dünamisz és katharszisz: Az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről* = S. A., *Az örök feladat: Antik tanulmányok*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2002 (Alföld Könyvek, 11), 9–51.

felkorbácsolása öncélú marad, és előtérbe kerül az esztétikai érzelem élvezet-összeteveje.

A prédikációk kései olvasójának és kritikusának ellenérzései mögött hasonló kritikai hozzáállás sejthető. Ez az olvasó az egyszerű népek is „fodorétott ékes szókkal” megszólaló prédikáció szövegművétől abból az okból vitathatja el a megfelelő hatást, hogy az egyértelmű és átlátható reprezentációra törekvő nyelv „eltévelyedéseiben” nem látja a hittel kapcsolatos ismeretek egyértelmű átadásának biztosítékát. Ám míg a kortársak elsősorban a gyönyörködtetés célt tévesztését emelik ki, addig a kései olvasó inkább hajlamos arra, hogy az alapvető gondolatok diszkurzív megértésének lehetőségét vonja kétségbe, azt a véleményt sejtetve, hogy a „fodorított ékes szók”-kal felépített szöveg csak a képzetebbek számára működképes.

A következőkben tehát a hitszónoklatok elokúciós sajátosságait vesszük nagyító alá, melyek a nyelvi reprezentáció felületén hoznak létre átrendeződéseket, és így annak anyagszerűségére irányítják a befogadó figyelmét. Jól ismert, hogy a jelek anyagszerűségéből fakadó átlátszatlanság megzavarja a reprezentáció tranzitív áttetszőségét, s ez az átlátszatlanság hatással van a képzeletre, az érzékenységre, és a látás vagy a hallás (az érzékszervek) örömére.¹¹⁶ A kérdésünk az, hogy a reprezentáció felületén történő átrendeződések miként alkalmasak arra, hogy magára a reprezentációs nehézségre irányítsák a figyelmet, illetve hogy ezen keresztül, az isteni felfoghatatlan és megfogalmazhatatlan minőségének felmutatásával biztosítsák az önmagunk megtapasztalását is jelentő vallási tapasztalatot.

¹¹⁶ Louis MARIN, *A reprezentáció (A kép és racionalitása)*, ford. HÁZAS Nikolettta = *Kép, fenomen, valóság, előszó*, szerk. BACSÓ Béla, Bp., Kijarat Kiadó, 1997, 223.

2. Cópia, avagy a „szavak tajtékzó bősége”

Az „akár mit beszéllyek, csak szót szaporítok, s’ közzél sem érkezem ki magyarázásához” gondolata,¹¹⁷ melynek különböző variánsai az egyházatyák és a misztikus gondolkodók megfogalmazásaiból is táplálkoznak, gyakori megállapítása a beszéd nehézségével küzdő prédikátoroknak. A szószaporítás itt az emberi nyelv ontológiai értelemben vett alapminősége – a transzcendenciával szemben ugyanis mindig csak szószaporítás marad. Viszont ez a megnyilatkozás egyben arról is tanúskodik, hogy a „kimagyarázás”, a nyelvi bővítés a transzcendenciával szembeni nyelvi viszonyunkban antropológiai igényként jelenik meg. A szószaporításban egyszerre történik meg a nyelvbe vetett hit és a nyelvben való csalódás, a nyelvi teljesítőképesség deficitese voltától való félelem nyomán létrejövő „túlbeszélés” éppen önmaga, vagyis a nyelv deficitességét tárja fel.

A latin *cópia* meglehetősen széleskörűen alkalmazott fogalom – nemcsak a szavak bőségét vagy a görög retorikai figurát, a macrologiát jelenti, hanem az *amplificatio* egyik módszerét is. Mint retorikai gyakorlat, Desiderius Erasmusnak köszönheti kidolgozását: Erasmus 1512-ben írta oktatási segédanyagként *De duplici copia verborum ac rerum* című munkáját. A mű első felében a szavak bőségével foglalkozik, s olyan esztétika lebeg a szeme előtt, amelyben ugyanazon gondolat minél többféleképpen való kifejezése képvisel értéket – az oktatási cél tehát az, hogy a diákok képesek legyenek előadni a puszta lényegét úgy, hogy semmi se vesszen el belőle, ugyanakkor képesek legyenek arra is, hogy minél bővebben fejezzék ki gondolataikat anélkül, hogy bármi is feleslegesnek tűnne a beszédükben.¹¹⁸ Ez a stilisztikai jártasság

¹¹⁷ LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 176.

¹¹⁸ Vö. BALÁZS János, *Magyar dcákság: Anyanyelvünk és az európai nyelvi modell*, Bp., Magvető, 1980, 582–588. A szerző elemzi Erasmus munkájának néhány példáját, többek között a „Tuae literae me magnopere delectarunt” mondatnak a Jakobson-féle paradigmatis és szintagmatis szinten értelmezett immutációit. Első szinten a mondatnak több mint 150 változatát ál-

got is jelentő copia fogalom eltávolodik az itáliai humanizmus imitatio, ill. sprezzatura fogalmaitól és ideáljaitól. Erasmus művének második fele a copia rerummal foglalkozik, azaz az amplificációval, a beszéd tartalmi részletezésével, bővítésével. Erasmus tehát a copia két típusát különbözteti meg, egyike a kifejezés bőségét, másika a tárgy bőségét jelenti. Mindkét bőség komoly erudíciót feltételez, a retorikában és az egyéb tudományokban való jártasságot, kiműveltséget. Erasmus ennek megszerzéséhez két jegyzőkönyv párhuzamos vezetését javasolja a diákoknak: egyiket a copia rerum, másikat a copia verborum fejlesztéséhez.¹¹⁹

Az erasmusi copiának morális vonatkozása is van, amennyiben a szónok eldöntheti, hogy megmutatja-e, mutogatja-e retorikai képzettségét vagy elrejtí az a sprezzatura esztétikájának megfelelően, a cicerói szónoki ideál – *Vir bonus dicendi peritus* – ugyanis ebből a nézőpontból is értelmeződhet. Másrészt a hatásorientált retorikai esztétika szempontjából is megfogalmazódik a copiával szembeni fenntartás: a copia verborum már Melanchthonnál annak veszélyét rejt magában, hogy a szerző hatásesztétikájának központi helyén álló szemléletességet ellehetetleníti, azáltal, hogy a mesterségre, az ars működtetésére mutat rá. Ebből a nézőpontból kap kiemelt szerepet Melanchthonnál a dissimulatio.¹²⁰

lítja elő Erasmus, a második szinten pedig több mint 140 változatot mutat be, melyek közül az utolsók már egészen szélsőséges variációk: pl. „Nullae lauticiae saevius titillant palatum, quam tua scripta mentem titillant.”

¹¹⁹ KECSKEMÉTI Gábor, „A böcsületre kihasadott ékes és mesterséges szóllás, írás”: A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján, Bp., Universitas, 2008 (Irodalomtudomány és Kritika: Tanulmányok), 106.

¹²⁰ Erasmus retorikai hatáselméletének központi magja az energiában foglalt szemléletesség, mely szerint három módon realizálódik: 1. A fantázián keresztül, mely a dolgok képét intenzíven mutatja meg/ábrázolja. 2. A hypotyposison keresztül, mely az értelem számára valamit oly módon ábrázol, hogy úgy hiszi, nemcsak hallja, de látja is a dolgot. 3. Egy meghatározott szövegrésznel való időzéssel. Az elocutio és az actio-eszközök kiterjedt használatával azonban meghűsíti a szándékolt hatást. A copia verborum túlzott mértéke szétrombolja a celare artem (a mesterség eltűkolása) alapelvét, s vele együtt a szemléletességet, mivel tudatosítja az „Ars”-ot. Vö. Heinrich Franz PLETT, *Der Affektrhetorische Wirkungsbegriff in der rhetorisch-poetischen Theorie der englischen Renaissance*, Bonn, 1970, 55.

A szakmai köztudat, ha egy „bőbeszédű”, a tautológiát szándékosan stílusbeli jellemzővé emelő szövegről mond véleményt, nem ritkán a barokk szóbőség jelenségéhez utalja vissza az olvasót, ezzel a barokk „stílus” egyértelmű minőségéként értékelve a szószaporítást. Vitathatatlan, hogy a szavak bősége, az azt biztosító alakzatok alkalmazása a barokk retorikai ízlés kiemelt helyén áll, másfelől azonban az is tény, hogy a bővítés legkülönbözőbb módzatai a retorikai hagyomány eredendő részét alkotják. A stílusjellemzők történeti folytonossága sok esetben kimutatható, ám ez korántsem jelenti azt, hogy a különböző kommunikációs és szemiológiai rendszerekben ugyanazt a szerepet töltötték volna be. A strassburgi Johann Sturm retorikai rendszerében a copia verborum kiemelt szerepét az biztosítja, hogy a világ dolgainak elrendezését, a copia rerumot, a dolgok bőségét, összefüggéseit képes a retorika segítségével a beszédben leképezni.¹²¹ Bartholomaeus Keckermann Sturm fenti elgondolását némiképp módosította: valódi hatást ugyanis csak a dolgok tudnak kiváltani, így a retorika és a retorikai szóbőség feladata leginkább az, hogy a dolgok képét minél szemléletesebben fesse le a hallgatói számára – vagyis mintha szemük előtt látnák azt. Ezért bízta elsősorban az amplifikációra és a hypotyposisra a szenvedélyek kiváltását, mely alakzatokkal retorikája részletesen foglalkozik.¹²² A copia verborum és a világról megszerezhető, illetve átadható tudás kapcsolata azonban a 17. századi praeceptumokban érzékelhetően megváltozik, s a copia egyre inkább csak mint a nyelvről, a nyelvhasználat hatásáról való ismeretek bizonyítéka mutatkozik meg: a reneszánsz copia verborum még a világról való ismeretek leképezéséért felel, ám ez a funkció lassan eltolódik a reprezentációról a hatásra irányultságra. Soarius kézikönyvének nagyszombati átdolgozójánál pedig az amplificatio már egyértelműen

¹²¹ IMRE Mihály, *Melanchton retorikájától Buzinkai Mihályig = Retorikák a reformáció korából*, vál., szerk., bev., jegyz. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Könyvtár: Források, 5), 427–429.

¹²² RESTÁS Attila, *Keckermann retorikái (Fejezet a magyarországi retorikaoktatás történetéből)*, II, 2000/4, 484–490.

a komplex voluntarisztikus hatáselemek szempontja felől definiáltatik.¹²³

A barokk retorikai univerzumban a bővítés és a szóbőség hangsúlyosan összekapcsolódik a delectare igényével. A szóképekkel és alakzatokkal történő bővítés ugyanis a változatosság biztosítója is, ami így a gyönyörködtetés előidézője.¹²⁴ Viszont a copia verborum hátulütője lehet a retorikai „concinnitas” teljesülésének megakadályozása.¹²⁵ „Sokakat igen gyakran hallottunk ugyanis, akik a tárgyi és szóbeli változatossággal annyira részekre bontják a szentbeszédet, hogy ezzel elérik ugyan a gyönyörködtetést, de a hallgatókban egyáltalán nem váltanak ki hatást és épülést” – olvashatjuk Carolus Regius *Orator Christianus*-ában.¹²⁶ Ugyanitt Augustinusra és Chrysostomusra hivatkozva utasítja el a „szavak tájékozó körülírását”, valamint azt az eljárást, amikor a szónok jelentéktelen dolgokra alkalmazza a feldíszítést, ekkor ugyanis „bohóckodik”, hiszen díszítésének nincs köze a tárgyhoz.¹²⁷

A hatásorientált bővítéssel kapcsolatban, mely elsősorban az akarat mozdítását célozza, jogosan felmerülő kérdés az, hogy meddig mehet el a szónok a bővítésben, hol van az a határ, amin túl már ellentétes hatás kiváltásával kell számolni. Tény, hogy a dolgok bősége, noha a tanítás sikerének elsődleges záloga, bizonyos mértéken túllépve már a megértés akadálya, illetve a figyelemmel történő visszaélés eszköze lehet. A 17. században a prédikáció hossza is már egyfajta szabályozott állandóságot mutat – ez pedig gátat emel a parttalan, túlságosan bő lére eresztett beszédnek. Általában fél, maximum egy óra hosszat tartanak a prédikációk,¹²⁸

¹²³ KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 113.

¹²⁴ Cyprianus SOAREZ S. J., *Manuductio ad eloquentiam*, Tyrnaviae, 1709. *Retorikák a barokk korból*, szerk. BITSKEY István, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003 (Csokonai Könyvtár: Források, 10), 59.

¹²⁵ TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., Akadémiai, 1988, 26–27.

¹²⁶ *Retorikák a barokk korból...*, i. m., 171.

¹²⁷ *Retorikák a barokk korból...*, i. m.

¹²⁸ SZELESTEI, *A prédikáció...*, i. m., 8. A „vadászmise” fogalma a korszak érdekes művelődéstörténeti morzsája: az igen rövid prédikációval elmondott misét jelenti, ami után lehet vadászni indulni – és a korszak emberének a prédikációk hosszával szembeni ellenérzését fejezi ki. Lásd: LUKÁCSY Sándor, *Vadászmise* = L. S., *Isten...*, i. m., 25.

erre következtethetünk egyfelől a hitszónokok megnyilatkozásaiból: „ugy ti-is bár csak egy órácskáig csendességben üllyetek, és szerelmes Megváltónknak igen nagy fájdalmira figyelmezzetek,”¹²⁹ de a kinyomtatott prédikációk hossza is megengedi hasonló következtetések levonását, noha ezzel mindenképpen óvatossá kell bánni, hiszen nem tudhatjuk, hogy a leírt és az elhangzott prédikáció hogyan viszonyult egymáshoz.¹³⁰

Arra azonban feltétlen szükséges utalni, hogy egyes prédikációszövegekben jelölve van az amplificatio lehetősége: Kelemen Didák például azon bibliai locusok helyét adja meg, amelyek a gondolatmenet adott pontjához csatlakoztathatók, s gyakran igen nagyszámú vers helyének felsorolásával biztosítja az érvek válogatásának, bővítésének lehetőségét. Csúzy Zsigmond prédikációiban viszont az „& c.”-val jelölt „betétek” olykor látszólag indokolatlan szöveghelyeken, értelmetlen kontextusban fordulnak elő, egy mondatban akár öt alkalommal is – ilyenkor elsősorban a képek, szóalakzatok, kifejezések kibontásának, továbbfűzésének, beillesztésének és egyéb bővítési lehetőségeinek megjelölési szándékát sejthetjük – tehát ami elsősorban a copia verborumot biztosítja: „Mint mostanában-is sokakat & c. a’ kik ebek-re, lovak-ra, pompás vendégségek-re, s-egyéb múlando gyermekes hiúságokra, sokkal többet költenek & c. hogy sem az Isten tisztességére & c. következendő-képpen, mind Isteneket & c. mind pedig tulajdon lelkeket esztelenöl kevésb-re böcsüllik & c.”¹³¹

A copia rerum biztosítja a válogatás lehetőségét; a kötetet használó hitszónok, de akár az egyszerű olvasó is kedvére szemezgethet az argumentumok sokaságából. Csúzy a *Zengedező sip-szó Sommájában* az újesztendő napjára írt prédikációról mondja azt, hogy: „Több Lelki ajándékok-is, jegyeztettenek ott fel; mellyekkel, az idő-höz, és a’ halgatok-hoz képest, tettczése-

¹²⁹ ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 83.

¹³⁰ Más azonban a helyzet a missziós prédikációkkal – ezek alkalomadtán hosszú órákon át tartottak. Vö. EYBL, *i. m.*, 96–97.

¹³¹ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, 69. Ez az eljárás azonban nem jellemzi minden kötetét: így a *Zengedező sip-szót* és a *Lelki éhséget enyhítő evangeliomi kölcsönözött hármass kenyért* sem.

szerént élhet, a' kegyes Olvaso.”¹³² A prédikatori megnyilatkozások arról is szólnak, hogy a hitszónoknak olykor erőnek erejével kell visszatarthatnia magát attól, hogy felsorolja az összes argumentumot, összes helyet, melyet a témához tud kapcsolni, mivel azonban tekintettel van közönsége befogadóképességére, határt szab vágyainak. „Több efféle példákot; országok romlásának, és egy nemzetről másra által-vitelinek példáit hozhatnám-elő; de hosszas lenni nem akarok. Azt mindazonáltal ki nem hagyhatom...”¹³³ Ezekben a toposzjellegű megjegyzésekben nemcsak a praeteritio kellemes retorikai figuráját láthatjuk, hanem a beszéd vágya, feladata és az emberi befogadóképességből adódó szűk keretek közé szorítása közt fellépő feszültség tematizálását is. Ennek háttérében állhat a felkészültségről való számadás igénye is: az érvek és a szavak bősége eruditusságot feltételez és közvetít. „Ezeret hozhatnék illyest elő a' szent Írásból; el-hagyom mind-az-által az időnek rövidségére-nézve.”¹³⁴ Eredhet azonban az isteni közölhetetlenségének tapasztalatából is: bármennyit közöl is a szónok, mindig szembesülnie kell azzal, hogy nem mondott eleget ahhoz, hogy elérje vagy a közelbe hozza szavaival a transzcendenciát. Ezért gyakorta felmerül a hallgatás és a beszéd közti választás lehetősége.

Bizonyos témáknál vagy meghatározott alkalmakkor, ünnepekkor a hosszabb beszéd nemcsak megengedett, hanem szükséges is. Nagypénteki prédikációjában Illyés István arra a hatásra tesz utalást, melyet a beszéd hosszával is kíván elérni: „Nincs nékem időm elegendő, se erőm oly tehető, hogy én a' Kristus szenvedésit vóltaképpen meg-beszélhessem. a' Proféták lelke, Apostolok tüzes nyelve, és a' tökéletes nagy szenteknek mennyei fényességgel tündöklő értelme kívántatnék arra. Cardinál Pázmány Péter az egész *passion*nak rendiről tovább két óránál prédikállott, a' mint ő-maga jelenti illyen Magyar szókkal: Ha el nem unta Kristus annyi óráig-való szenvedésit, menyi el-folyt estvéli vacsorától fogva, más napi vecsernye-korig, szégyen, ha

¹³² Rövid Sommájok és sommás Laistromok azoknak az ünnepi Prédikációknak, melyek ebben a' részben találhatnak = CSÚZY, Zengedező..., i. m., 2.

¹³³ ILLYÉS I., Sertum... I, i. m., 157.

¹³⁴ CSÚZY, Zengedező..., i. m., 361.

mi két vagy három óráig el-unatkozunk, az ő szenvedésének halgatásában, és elmélkedésében. Ha csak egy tagjat sem akarta fájdalom nélkül hadni a' mi váltságunkért, nagy hál'adatlanság, ha mi ezeknek a' fájdalomnak minden részeit *nem akarnók* szemlélni. Azután szép rendel, ékes nyelvel, nagy hosszsza élébeszéli, megnyit szenvedett először a' kertben, azután *Annas* és *Kaifas* házainál, osztán *Pilátus* és *Herodes* udvaraiban, végre pedig a' *Calvaria* hegyén. En annyira csekélységemet nem igrhetem: olvashatták ottan a' kik írást tudnak; a' kik pedig ahoz nem értenek, a' szent *Passion*ak éneklésében egész rendit a' mi Urunk szenvedésének meg-halgathatták. Most azért, feltett céloimhoz magamat alkalmaztatván; azt veszem-fel..."¹³⁵ Krisztus szenvedésének mértékét és ennek a szenvedésnek a jelentését, jelentőségét nem fejezhetjük ki szavakkal, ám az átélésben végbemenő megértésben, megismerésben nagy szerepet játszhat az idő. Nem pusztán arról van tehát szó, hogy az aprólékos, részletező előadásmód a Krisztussal történő együtt-szenvedést, a compassiót hatékonyabban mozditja elő, mivel alapos részletességgel és ennek köszönhetően szemléletesebben tárulnak fel szemünk előtt a szenvedéstörténet eseményei. Az idő önmagában is hatástényező: Krisztus szenvedése hosszú ideig tartott – az átéléshez tehát hosszabb időre van szükség. A szavak bőségét sem nélkülöző terjedelmes leírás tehát már egyszerűen a maga időbeli terjedelmével is hatást gyakorol – így a *copia rerum et verborum*nak közvetlen fizikai hatása is van, amivel tehát számolni kell!

Amikor a prédikációkban szó esik a szentségről beszélő nyelv elégtelen képességéről, a beszéd terjedelmének, idejének kérdése is gyakorta felmerül. A szentek/szentség laudációját a végtelenségig lehetne folytatni, és soha nem tudnánk kiteljesíteni – ilyenkor a laudáció egyszerre szembesül a túlbeszélés és a hallgatás lehetőségével és csapdáival. Csúzy Szent István király ünnepére készített prédikációja mindkét lehetőséggel számot vet. A szentről nem lehet emberi szavakkal illő és elegendő dicséretet mondani, ám a szólás kötelesség, és a szónok kötelességét nem tagadhatja meg. Más okból sem teheti meg, hogy hallgat, ekkor ugyanis az

¹³⁵ IIJYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 83–84.

István apostoli tetteit bizonyító kolostorok, templomok falainak kövei szólalának meg, szégyenben hagyva a prédikátort, aki ezt a feladatot nem merte vállalni. Ugyanakkor a szónok azt is kijelenti, hogy a bőbeszédűség sem elfogadható magatartásforma, csapdákat rejt magában: „Holott pedig szabadosban, bővebb szónak eredek, úgy-is *Phaëton*nal, a’ ki *Patrius excidit altus equis*: a’-vagy, Ikarussal, a’ ki: *Icarias nomine fecit aquas*; Labirithusos kelep-czében keveredem; mert elégtelenségemből származó csekély-séggel dicsérvén, annyiban hajtatik, mint ha gyaláznám; a’ maz *Gellius*nál *allegált* Bölcsék köz-mondása szerént: *Turpius esse exiguè, & frigide laudari, quàm graviter vituperari*; Sokkal utálatosb hideg dicsérettel magasztalni valakit, hogy-sem erős mardosással keményen gyalázní.”¹³⁶ Ikarus és Phaeton mindket-ten nagyobbra vállalkoztak, mint amire képesek voltak. A labirintus metaforája a káosz képe is: és egyben a világ metaforája.¹³⁷ Eredetileg ősi életszimbólum, amelynek középpontjában van a születés helye, és mindenfajta nehézségek, vagyis az útvesztők során kell eljutni a végére. A labirintus a barokk ember léttapasztalatának kifejeződése, itt egyben a nyelvi tapasztalat metaforája is: az ember nem kerülhet ki a nyelv káoszából, és minél mélyebbre ereszkedik benne, minél erőteljesebben vonódik bele, annál inkább elveszti a tájékozódási pontokat. A labirintust ugyanis éppen az jellemzi, hogy eltávolodva bejáratától eltűnnek a külső tájékozódási pontok. Ha a szószaporítás egyfajta nyelvi labirintus eredményezője, akkor ezt úgy is értelmezhetjük, hogy a szavak labirintusában bolyongó ember nem találhat ki a szavak közül a dolgok közé. Minél tovább próbálkozik a szónok, annál kevésbé éri el célját a dicséret. A szószaporítás viszont, ami nem éri el a célt, elsősorban amiatt kárhoztatható, hogy minden pró-

¹³⁶ Csúzy, *Zengedező...*, i. m., 378. Két idézet Ovidiusnál olvasható: „Icarus Icarias nomine fecit aquas.” Illetve: „Sic flevit Clymene, sic et Clymeneides, alte / Cum juvenis patriis excidit ictus equis.” – Ovidius, *Consolatio ad Liviam vel Epicedion Drusi*. Clymeneides Phaëtont jelöli. Gellius esetében pedig a Noct. Att. 19, 3, 1-ről van szó, ahol is a szerző Favorinusnak tulajdonítja a szót.

¹³⁷ Daniela HODROVÁ, *A káosz poétikája*, ford. HALÁSZ Krisztina, Magyar Lettre Internationale, 44(2002/1), 60.

bálkozás ellenére elégtelen, tehát hideg vagy hazug dicséretet eredményez, a dicsérendő személyhez fel nem érő dicséretet, s a hideg dicséret a laudált személyt alázta meg, azt sejtetve, hogy az „üres minden dicsérendő jótól.”¹³⁸ A proposícióban, melyet igen hosszú exordium előz meg, végül a szónok a röviden szólás mellett teszi le a voksát. Csúzynál azonban már nem kell meglepődnünk azon, hogy a négylapos bevezető után az argumentációt sem fogja igazán rövidre: a szószaporítást elvető szónok nem áll ellen a szavak és a dolgok bőségének.

A nyelv elégtelenségével kapcsolatba hozható szóbőiséget érdekes működésében, funkciójában is vizsgálni. A feltámadás jelentésének, jelentőségének kommunikálhatatlansága olyan, szinte megoldhatatlan feladat elé állítja a beszélőt, amelyben a szavak bősége lehet a nyelv számára segítség: „Kedves, és hiv szolgálja a’ Fölségesnek Proféta Zakariás, arra a’ kívánatos, arra a’ régtől-fogva búzgo fohászkodásokkal várt, és szíven ohaitott öröndetes nap-ra függesztvén lelki szemeit, mellyenn az igaz Messiás a’ Kristus Jésum, mint diadalmas meg-győzője a’ szörnyü halálnak & c. dicsősségesen fel-támadott, az napon meg-szégényülnek (úgy mond) a’ Proféták, mellyen t. i. nyilván-valo kút-fő lészen, a’ Dávid házának, a’ Jerusalemlakosinak, a’ havi korságosnak, és lelki belpoklosoknak; az-az közönségesen a’ bünösöknek megmosására...”¹³⁹ Az *ex synonymia* történő bővítés Krisztus megváltó tevékenységének tárgyára irányul. A halmozás, bővítés tradicionálisan a tárgy nagyságának, jelentőségének kiemelését célozza. Ami látszólag egy szóval elmondható lenne – „közönségesen a’ bünösök” –, azt a bibliai metaforák sora vezeti fel, s ezáltal a föltámadás és a megváltás misztériuma az üdvörténet isteni összefüggésrendjébe ágyazódik be. A metaforákat a biblikus történelemszemléletben járatos olvasó magára vonatkoztathatja, s így ebben a bővítésben maga is beléphet az üdvtörténeti események transzcendentális rendjébe. A metaforikus szinonimasor egyre szűkülő halmazt jelöl, és a végén álló kép, a lelki belpoklos már a misztikus (*sensus mysticus*) értelemtulajdonítás nélkül is

¹³⁸ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 378.

¹³⁹ CSÚZY, *Lelki...*, i. m.

könnyedén a bűnös emberre érthető – tehát a megértés végeredményben nincs kötve a bibliai ismeretek mélységéhez.

Mint eddigi példainkból is kiderült, a szóbőség és az azt megvalósító adiectiós alakzatok használatában, annak gyakoriságában Csúzy Zsigmond jár élen. Prédikációinak szóbőségét motíválja az a – nyelvészeti szakirodalom által már részletekbe mérően tárgyalt – tevékenysége, mely új szavak és kifejezések létrehozására irányult.¹⁴⁰ Csúzy valóban megszállottja a különlegesnek, ám a különleges az ő nyelvében általánossá, megszokottá válik: meglepő nyelvi fordulatai, alakzatai számos alkalommal visszaköszönnek köteteiben, ilyenek például az „álhatatos álhatatlan-ság”, „tündér módon futamó”¹⁴¹ stb. kifejezések. Az sem vitatható, hogy szavainak bősége sokszor létrehozza azt a szélsőséges és a praeceptumirodalom megnyilatkozásai által a perspicuitas ellenében ható tényezőként elítélt jelenséget, amikor a figurák a mondat grammatikai szerkezetét elfedik, nehezebben felismerhetővé teszik: „Pártos szüléink nagy-ra-vagyo kábasága-miátt, meg-romlott, s-ifuságúink zsengejétől-fogva, mindenkor gonosz-ra hailando természetűinknek egyenetlenségét, fogyatkozásit hely-re hozo, és balgatag ösztönit, elmés okossággal, s-jeles rend-tartással kormányozo némelly mesterségek, igaz, hogy sokak-ban meg-jobbétották, és rút fogyatkozásit, mint-egy hely-re hozták. De, leg-inkább alkalmatosban (vélném én) abban; hogy im, a' szüntelen forgo, forgando és tündér modon fútamo időnek, az orák folyása, járása, a'-vagy mutatása által, bölcsen ki-gondolt rendet szabtak, és kívánva-kívánt mértéket vetettek.”¹⁴² Itt a mondat hosszabb felét a „mesterségek” alany bővítményei, valamint a bővítmények bővítményei teszik ki. Ez a szerkezet önmagában is a szavak bőségén épül fel, Csúzy azonban nem riad vissza a szinonimák halmozásától sem (egyenetlenség, fogyatkozás; hely-re hozo, kormányozo; meg-jobbétották, hely-re hozták), különösen

¹⁴⁰ RÉTHEI PRIKKEL, *i. m.*; SIMAI, *i. m.*

¹⁴¹ CSÚZY, *Kosárba rakott...*, *i. m.*, 70.

¹⁴² CSÚZY, *Kosárba rakott...*, *i. m.*, 46–47. Csúzy a halmozásban is hajlamos szélsőségessé válni – már Bán Imre is szívesen leplezte le, ahogy túlbonyolított mondatainak útvesztőjéből képtelen volt kikerülni. BÁN, *A magyar barokk...*, *i. m.*, 485.

nem a rákövetkező mondatban, ahol az idő szinonim jelzői egyébként valóban mutatnak egymáshoz képest olyan szemantikai elmozdulást, ami miatt a szinonimasor akár fokozásként is felfogható. Ez a fokozás az idő múlásának és állhatatlanságának terhét kellő intenzitással tudja megjeleníteni, miközben az órák „folyása”, „járása” és „mutatása” az idő és az időmérés különféle aspektusaival is szembeesít. Miközben az adiectio alakzatai megnehezíthetik a mondat szerkezetének áttekintését és befogadását, s így a teljes mondat megértését, addig a „mesterséges beszéd” a jelöltek, vagyis a dolgok szerkezetében, viszonyában, jellegében jelentkező összetettség és nehezen hozzáférhetőség benyomását kelti. Talán ezek a kiragadott példák is elégségesen mutatják, hogy a tárgy jelentőségének fokozását is szolgáló bővítés különböző módok, miközben reprezentációs jelentőséggel bírnak, vagyis az Isten által teremtett világ, valamint az üdvesemények szemantikai összetettségét igyekeznek láthatóvá tenni, aközben a reprezentáció átlátszóságának illúzióját is felszámolják.

A szavak bőségéért felelős alakzatok többsége egyben patetikus figura is, mely az indulatok reprezentációjának és felkeltésének irányába hat – vagyis a szavak bősége is felelős a lélek mozdításának mértékéért: „mert ugyan-is, hogy ne szomorodgyék-meg annak el-távozásán, a' kinek alá jövetelét ezer, s' meg ezer esztendőig kívánta, ohajtotta, és sürgette...”¹⁴³ A kérdés alakzata itt patetikus figuraként funkcionál, és az interrogatívban megjelenített affektus a következő tagmondat halmazott állítmányait is a pathosz jeleként fogadtatja el. Az anaphorikus szerkesztés ugyancsak a lélek szenvedélyeinek a reprezentációját biztosítja, melyet nyilvánvalóan erősít az indulatszóval és exclamatióval történő indítás: „Oh! mindenek szeretetére méltó Isteni kegyesség! a' mely nem hogy el idegenednék a' bűnöstül, hanem inkább mikor meg-bántatik akkor jö el ajándékival, akkor áldgya a' bűnöst. Mikor tele volt a' világ vétekkal akkor jött el, és született minnyájunknak; akkor világositotta-meg szemét a' vaknak, mikor a' templomban meg-akarták kövezni, akkor hitta Szent Mátét, mikor usoráskodott, akkor téritette meg a' Samaritánát, mikor

¹⁴³ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 160.

innya nem adott, akkor adta szent Testét eledelül, mikor el árultatott...”¹⁴⁴ Az anaphorikus szerkezeten belül a tagmondatok közti kapcsolatot az ily módon szintén patetikus alakzatként működő antitezisek, Krisztus és a világ erkölcsiben megmutató ellentétek határozzák meg.

A szószaporítás teológiai nézőpontból az emberi nyelv meghatározó minősége, létmódja, egyszerre jó és rossz, egyszerre a nyelv végső lehetősége, és a nyelv végességének, alkalmatlanságának nézőpontjából egyben gyalázat is. A Szent István laudációja kapcsán felmerülő szószaporítás kérdése egyértelművé teszi, hogy ennek az emberi nyelv ontológiai sajátosságaként felfogott szószaporításnak bizonyosan köze van a retorikai copiához, szóbőséghez. Az erasmusi copia a 16. századi retorikai gondolkodásban egyértelműen összekapcsolódik a világról szóló tudással, a tudás leképezhetőségével, a 17. században viszont a bőbeszédűség a reprezentáció helyett a hatás felől értelmeződik, s ez egyben a reprezentáció nehézségeihez, a nyelv korlátozott reprezentációs lehetőségeihez való kapcsolódás lehetőségét is előtérbe állítja, s a beszédet feldúsító alakzatoknak a katolikus prédikációirodalom praxisában való nagymértékű jelenléte ennek a kapcsolódásnak a jelentőségére irányítja a figyelmünket. Jóllehet a hitszónokok Pázmány nyomán bármikor hangoztathatják, hogy „[m]agam gondolatit és újomból szopott dolgokat, nem írok”¹⁴⁵, s a szószaporításra történő utalás ugyanúgy a kompilációs tevékenység része, ám fontos felismernünk, hogy ez a kijelentés a szövegekben létrejövő szószaporító ékesszólás kontextusában sajátos jelentésre tehet szert. A szóbőség ugyanis színre viszi a nyelvnek az elérhetetlen jelölt irányába tett próbálkozásait, s ily módon tehetetlenségét.

Az „akár mit beszéllyek, csak szót szaporitok” tapasztalata, ennek hangoztatása nemcsak az emberi szónak az istenitől való elmaradását állítja, de azt is, hogy más lehetőség nincs, az emberi szó az istenivel szemben mindig csak erre képes. Ebben az értelemben a szószaporítás kikerülhetetlen, lemondani róla nem

¹⁴⁴ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 22.

¹⁴⁵ PÁZMÁNY, *A keresztyén olvasókhöz. Intés* = PÖM VI, XXII.

lehet. Másfelől azonban veszélyeket is rejt magában: megpróbálni lehozni az istenit az emberi nyelvbe szükségszerűen annak devalválásával jár. Ahogy Szent István laudációja kapcsán olvastuk: az elégtelen, hideg dicséret nem jobb, mint a gyalázás, sőt még annál is rosszabb.

A szinonímiák és a különféle adiectiós alakzatok sokszor bonyolult szemantikai struktúrák mentén épülnek fel, melyek így a dolgoknak végtelen bonyolult rendjéhez kapcsolódnak: az üdv-történet komplexitásához és a teremtés végtelen bonyolult kapcsolatok által meghatározott rendjéhez. Míg azonban az isteni rend leképezését kísérlik meg, aközben az értelem rendjét – vagy annak látszatát – szét is feszítik. A befogadó tájékozódási képességét aláásó grammatikai vagy szemantikai összetettség egy másfajta, vagy a megismerés más módozatait igénylő rend meg-létének sejtetésére alkalmas. Az önmagát nyelvi küzdelemként is értelmeztetni képes retorika a lenyűgözés hatásesztétikája révén a diszkurzív megértéssel szemben a felfoghatatlan isteni lét töredékeiben megsejthető minőségével szembesíti befogadóját. A nyelv, mely az istenivel kapcsolatban is működőképes értelmet keresi, a jelszerűség felfokozásával éppen ezt az értelmet palástolhatja el befogadói elől: a lenyűgözött emberi tudat pedig bizonyos értelem-ben magatehetetlenné válik. A kritikus hangok – így Trautwein és Benyák Bernát – számára ez éppenséggel elfogadhatatlan, meggyőződésük szerint az akarat megindítása kerül ezáltal veszélybe. Ám talán éppen ebben a lenyűgözött tudatban, mely a feltétele a gyönyörködésnek, képes a transzcendencia és gyakorlati nézőpontból a megtérés iránti vágy a leghatékonyabban működni. A szavak „tajtékzó bőségével” lenyűgözött befogadói tudat ugyanis felismerheti önmaga korlátait, kicsinységét.

3. A képes beszéd

Krisztus a Bibliában a példázatok, a képes beszéd nyelvén szólal meg. Ez is többek közt az oka, hogy a képes beszéd a teológiai gondolkodás fontos területét képezi, s nemcsak a bibliai könyvek nyelvének értelmezésében, hanem önmagában, a nyelv természetének vonatkozásában is. Az, hogy a képes beszéd, a szimbólumok nyelve tekinthető-e a természetfeletti nyelvnek, annak alapvető sajátosságaként kell megértenünk vagy sem, a korai kereszténység teológiai gondolkodása óta meghatározó kérdés. Ebben az összefüggésben van jelentősége annak a megközelítésnek is, mely szerint a képes beszéd, miképp a példázat egyszerre megvilágít és elleplez.

A biblikus képes beszéd és funkciója értelmezéséhez a bibliai antropológia biztosít háttérrel, amely emberképének legfontosabb eleme szellem (rúach, pneuma) és értelem (bíná, dianoia) megkülönböztetése. Az intellektuális megértés nem biztosítja a végrehajtandó cselekedetekhez szükséges erőt, a szellemi megértés azonban igen – ez az, ami képes az embert megváltoztatni. A képes beszéd, mely a szellemre hat, tehát korántsem valamiféle elrejtett, de diszkurzív módon feltárható jelentés miatt érdekes, hanem emiatt az értelemszerűen intellektussal fel nem fogható és nem jellemezhető – a szellemre irányuló – hatás miatt.

A képes beszéd azonban nemcsak mint a Szentírás nyelve, hanem mint az Istenről tehető megállapítások adekvát eszköze is a teológia látóterébe került. A képes beszédéről mint a transzcendenciához való közelkerülést elősegítő nyelvről, hasznáról és egyáltalán magáról a jelenségről olykor a hitszónokok, a prédikációk is tesznek megállapításokat, csakhogy a kérdéskör megközelítése maga is gyakorta metaforák mentén történik: az istenismeret lehetőségeit a látás – nem látás – homályban látás metaforáival megközelítő teológiai hagyományhoz kapcsolódva. Ezek a metaforák az istenismeret elérhetőségének problémáját a következőképpen tematizálják: az istenismeret fő metaforája a látás (a kitüntetett érzék), mely mint tökéletes ismeret, színről színre

látás csak halálunk után érhető el.¹⁴⁶ Az evilági létben be kell érünk a homályos látással – lelki szemeinkkel,¹⁴⁷ de mégis csak homályban történő látással –, és nem is szabad erőltetni a nézés aktusát, mert az isteni világosságot, Isten fénytét úgysem láthatjuk meg teljes valójában, ugyanis mielőtt még meglátnánk, elvakít bennünket. Ez a részleges látás a hittel, nem pedig az intellektussal történő megértéssel érhető el, az éles elme ugyanis el-tompul az isteni igazságok vizsgálatában. A részleges látás sokszor a lelki szem látásával azonosíttatik (a lelki szemet tehát a hit hozza működésbe), az istenit, a titkot ugyanis csak lelki szemeinkkel közelíthetjük meg, ahogy Illyés Andrásnál olvashatjuk: „Mert Illyés Profétával bé kell fednünk az emberi okoskodások szemeit, ha lelki értelmünkkel látni akarjuk ezt az Istennek három ujját.”¹⁴⁸

Illyés Istvánnál is ebbe a metaforikus hagyományba ágyazva találjuk meg azt a gondolatot, hogy a képes beszéd az emberi nyelv lehetősége, hogy Istenről beszéljen: „Olyan az Isten, hogy a’ mi modunk szerént szollyak felöle, mint a’ tükör, a’ mint *Sap. 7. Est candor lucis aeternae, & speculum sine macula*. Az örök világosságnak fényessége, makula nélkül való tükör: a’ tiszta, és makula nélkül valo tükör azt mutattya, a’ mi előtte vagyon, és úgy mutattya, a’ mint vagyon, a’ fejjert fejjérnek, a’ feketét feketének; ki nyujtod kezedet, a’ tükörben is ki lészen nyujtva a’ látott kép-

¹⁴⁶ „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre” (1Kor 13,12). Ágoston ezt tartja az istenismeret legfőbb akadályának. Nála, akire a neoplatonizmus filozófiája is hatott, a szemnek kiemelkedő szerepe van a vallási megismerésben. Vö. FABINY Tibor, *A szem és a fül: Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa*, Pannonhalmi Szemle, 1995/1, 39–51.

¹⁴⁷ Ef 1,18: Pál apostol kéri a Szentlelket, hogy világosítsa meg a hívők „lelki szemét”. Ez a Vulgátában „oculos cordis vestris” alakban fordul elő, Károlinál pedig „elméitek szemeit” formában.

¹⁴⁸ ILLYÉS A., *Megrövidítettet Ige I, i. m.*, 410. Ez a gondolat az ikonográfiában is megfogalmazást nyer. Maulbertsch híres, az esztergomi Keresztény Múzeumban őrzött festményén János apostolt csukott szemmel látjuk. A művészettörténeti szakirodalom értelmezése szerint János csukott szeme azt jelzi, hogy „égi titkokat szemlél”. Vö. JÁSZ Atila, *Idea és realizált kép: Vázlat F. A. Maulbertsch Utolsó vacsora című képének megértéséhez/szakrális aspektusához*. = *Lchetséges Barokk*, Komárom-Esztergom megyei Tudományos Szemle különszáma, 1996, 99–108.

nek keze, közelgetsz hozzá a' tükörhöz, a' tükörben is közelget hozzád képed; mesze el-távozol tőle, oda bé-is a' tükörben mesze mégyen ábrázatod; szintén így vagyon az Isten velünk, a' ki felől Sz. Pál azt mondotta: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. I. ad Cor. 13.* Most tükör által homályban láttyuk, akkor pedig színről színre.”¹⁴⁹

A tükör metaforája a két bibliai citátum összekapcsolása által sajátos szemantikai feszültségeket hív életre. A Bölcsesség könyvének tükör-metaforája szerint Isten a tükör, a Szent Pál-idézetben Istent látjuk a tükörben, tükör által homályban.¹⁵⁰ A makula nélkül való tükörben semmi „csalóka”, semmi hamis nincsen, nem vezet félre, azt látja a néző, amit maga is ad a látványhoz. Isten tehát az, ami által láthatóvá válnak a dolgok – ha nem is a maguk valójában, de legalábbis képük, képmásuk formájában. Amit a makula nélkül való tükörben látunk, az a – számunkra legalábbis – lehető legélesebb kép a dologról. A tükörben megje-

¹⁴⁹ LANDOVICS, *Novus... I. i. m.*, 26–27. Vö.: „Aki reád tekint, Istenem, nem maga ad formát Neked, hanem sokkal inkább önmagát szemléli Benned, minthogy azt kapja vissza Tőled, ami ő maga. Ilyenformán pontosan azt adod a Te szemlélődnek, amit a látszat szerint Te kapsz tőle, mintha csak a mindenség élő tükré, a formák formája volnál. Ha valaki ebbe a tükörbe tekint, saját formáját látja a formák formájában, ebben a tükörben. S a tükörben látott formát saját formája képének vallja, akárha csiszolt anyagi tükörbe tekintett volna. Ám ennek pontosan az ellenkezője igaz, minthogy amit az örökkévalóság tükrében lát, nem kép, hanem maga az igazság, melynek a szemlélő a képe. A kép, amelyet Benned látunk, az igazság, minden létező ösképe.” – Nicolaus CUSANUS, *De visione Dei*, idézi: Hans BELTING, *Kép és kultusz: A kép története a művészet korszaka előtt*, Bp., Balassi Kiadó, 2000, 582.

¹⁶⁰ A „speculum sine macula” a középkorban és a kora újkorban leggyakrabban Máriára vonatkoztatott metafora, noha a Bölcsesség könyvében olvasható kép eredetileg magát a Bölcsességet jellemzi (Bölcs 7,26). Vö. Rubymaya JAECK-WOODGATE, *Jacopo da Varagine's Virgin Mary as the „mirror without blemish”*, Australia EJournal of Theology, Pentecost 2007 (Special Edition). http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt_10/woodgate.htm#_ednl, letöltés dátuma: 2008. október 10. A „tükör által homályosan” páli idézethez a teológiai gondolkodásban két másik, szintén Pál apostolnál olvasható metafora illesztendő, Krisztus ugyanis „Isten dicsőségének tükröződése” (Zsid 1,3), valamint „képe [eikón] a láthatatlan Istennek.” (Kol 1,15) A tükör-kép így a képviták érvrendszerében is meghatározó szerepet tölt majd be.

lenő képünk a Krisztushoz való viszonyunk képe: a legigazabb kép, ami rólunk készülhet. Isten – a tükör – által önmagunkat látjuk, de a tükröt magát, tehát Istent, emberi létezésünkben sohasem pillanthatjuk meg. Mivel makula nélkül való, nemcsak az általa tükrözött kép teljesen tiszta, hanem nincs is semmi, ami a tükör felületére vonzaná a tekintetet, mintegy átlátunk rajta, de a tükröt, ami a tükröző felszín, nem látjuk, vagy legalábbis ez az illúziónk alakul ki.¹⁵¹ A második metaforában Isten azonban nem a tükörrel, hanem a képmással kapcsolódik össze: Isten képmása az, aminek valóságát, eredetét színről színre evilági létünkben nem pillanthatjuk meg.

Ahogy a két metafora egymás mellé kerül, egymásra is vetítődik: a tükörben mindig csak képmás látható, s ebben a tükörképben találkozik Isten és ember képe – amennyiben egymás képmásai, egy tükrön keresztül. A tükörkép pozíciójában egyszerre áll ember és Isten képe – ahogy Velázquez *Las Meninas*-ának szemléltői pozíciójában a festmény modellje és szemléltője.¹⁵² A „mi modunk szerint” való szólás lehet itt a képes beszéd, ami ugyanúgy nem Isten lényegéhez fér hozzá, hanem az ő tükörképéhez, s amikor Istenről a képes beszédben teszünk kijelentést, akkor tulajdonképpen tükörképeket gyártunk a nyelvünkben. A képes beszéd, ami a tükörképek beszédének nyelve, lehetősége, pusztán homályos ismereteket közvetíthet. Evilági létünkben azonban ez a homályban történő „látás” az elérhető maximum.

Szükséges azonban a képes beszéd fogalmának körüljárása, mert a kifejezéshez olyan sokféle értelem, értelmezés társult a humán tudományok története során, hogy saját megközelítésünk alapjainak megnevezése nélkül nem vállalkozhatunk ennek vizsgálatára.

Az első nehézség a szóhasználatban jelentkezik: a trópus retorikai fogalmának magyar fordítása, a „szókép” ugyanis némiképp félrevezető. Félrevezető egyrészt azért, mert arra utal, hogy a trópus csak egy szóból álló képződmény, másrészt pedig arra is,

¹⁵¹ A tükör vallásos metaforikája kapcsán lásd: JAECK-WOODGATE, *i. m.*

¹⁵² Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája*, Bp., Osiris, 2000, 21–34.

hogy a trópusnak mindenképpen összefüggésben kell állnia a „képpel”. Az első probléma gyorsan félretehető, ha rögzítjük: szóképen nemcsak az egy szóból álló, jelentésváltozással járó alakzatokat értjük – és ezért a „szókép” megnevezés helyett inkább a „képes beszéd” kifejezés használatát követjük.

A második probléma, a *kép* fogalom használatának jogossága azonban bonyolultabb annál, hogy kizárólag nyelvészeti, retorikai, szemantikai stb. alapon megoldható legyen: a komplex válaszhoz a kognitív nyelvészet, az agykutatás eredményeivel kellene számot vetni. Ezek a kutatások az utóbbi időben elég meggyőzően bizonyították, hogy a képes beszéd legtöbb esetben a gondolkodás képi struktúráira épít;¹⁵³ s ezért a legkülönbözőbb metaforaelméletek osztják azt a nézetet, hogy a szókép befogadásának kognitív tapasztalata legtöbb esetben egy kép vizuális élményéhez hasonlít.¹⁵⁴ Szükséges azonban tudatosítani, hogy bármennyire is hangsúlyos a képzetek, illetve képzetazonosítások esetén a vizualitás, a tapasztalatok nemcsak vizuálisak. A legnagyobb nehézséget éppen

¹⁵³ A pszichológiai kutatások is hozzájárulnak a képes beszéd és a képek kapcsolatának feltérképezéséhez. Különböző pszichológiai kísérletek alapján született meg az a feltetelezés, hogy a képes beszéd helyes értelmezése egy nyelvi és egy vizuális folyamat integrációjának a függvénye. A pszichológia a metaforák Comenius-funkciójának nevezi azok szemléletességét. Kísérletek bizonyították, hogy a metaforikus formában kapott végkövetkeztetéseket a kísérleti alanyok jobban megjegyezték, mint a szó szerinti formában megfogalmazottakat. Az ehhez hasonló tapasztalatokat a pszichológia a kettős kódolás jelenségével magyarázza, vagyis hogy a metaforák alkotásában és megértésében két rendszer vesz részt, egy szekvenciálisan feldolgozott nyelvi reprezentációkat tároló, valamint egy konkrét tárgyakra, eseményekre vonatkozó, ezeket elsősorban vizuális elképzelések formájában megjelenítő rendszer. Vö. Douwe DRAAISMA, *Metaforamasina: Az emlékezet egyik lehetséges története*, Bp., Typotex Kiadó, 2002, 22, 27.

¹⁵⁴ PARRAGH Szabolcs, *Betűkbe zárt világ – poszt-literális az irodalomelméletben*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2003, 55–58. Hangsúlyozandó viszont, hogy a nyelvi kép definiálásakor egy igen tág, illetve a köznapitól eltérő képmeghatározásra van szükség, mely egyszerre tartalmazza a kép érzeteken alapuló vizuális benyomását és annak gondolatstrukturáló funkcióját. Éppen ezért javasolják többen, hogy inkább képzetről, mint képről beszéljünk: „Ha ideaként, képzetként vagy mentális képként értjük a képet, s nem szigorúan valaminek a síkban (vagy a térben) ábrázolt másaként, hasonmásaként, látványként vagy tükörképként, akkor érvényes lehet a *nyelvi kép* elnevezés.” Vö. FEHÉR Katalin, *Kép, nyelv, nyelvi kép*, Médiakutató, 2005/4, 111–121.

az jelenti a „nyelvi kép” vagy „szókép” elnevezések esetében, hogy nem veszik figyelembe: a tapasztalatok a különböző érzékekből egyidejűleg érkeznek. Az egyszerűsítés oka az érzeteknek a tapasztalatszerzés során való súlyozása; a látással történő érzékelésnek és az ezzel kapcsolatos fogalomalkotásnak mindig is kiemelkedő szerepe volt – a nyelv metaforikusságában is.

Számunkra azonban most kevésbé lényeges, hogy a kognitív tudományban milyen érvek és ellenérvek szólnak a szókép és a kép recepciójának hasonlósága mellett és ellen, a kora újkori szövegprodukciónak elmélete és gyakorlata ugyanis a szóképek legelterjedtebb típusait a vizualitásból és a képi ábrázolásból kiindulva teremti meg. Ennek legfőbb bizonyítéka az emblematisztikus hagyományok alapján megalkotott trópusok és nagyobb szövegegységek gyakorisága, illetve az erre vonatkozó elméletek nagy száma.¹⁵⁵

Munkámban nem vállalkozhatom a szókép, illetve a képes beszéd fogalmának rendszeres tudománytörténeti áttekintésére, csupán azt kívánom jelezni, hogy a szókép definíciói igen sokfélék, hiszen a különböző képelméletek más-más előfeltevésekből kiindulva különböző fogalommeghatározásokkal állnak elő.¹⁵⁶ A metafora fogalma¹⁵⁷ a mai irodalomtudományi diskurzusokban

¹⁵⁵ KNAPP Éva, *Emblematisztikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000/1–2, 1–23. A szerző Illyés István és Landovics István prédikációiból is számos példát idéz.

¹⁵⁶ A nyelvészeti képelméletekhez lásd: MÁTHÉ Dénes, *A költői kép szemiotikai és irányzati vizsgálata a két világháború közötti magyar költészetben*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2005 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 252), 33–60.

¹⁵⁷ A nyugat-európai nyelvészeti szakirodalomban a metaforát a nyelvi kép szinonimájaként használják. Ennek gyökere szintén Arisztotelész műveiben van: méghozzá ott, ahol Arisztotelész a metafora négy fajtájáról beszél („Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy pedig az analógia alapján.” – ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. SÁRKADY János, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2004, 56.); ekkor egy szélesebb jelentésű fogalommal dolgozik, lényegében mindenféle trópusért rajta. A későbbiekben a hagyományos retorika tagolta ezt a partitlan metafora-fogalmat, Cornificius például már 10 különböző szóképfajtáról beszél. (BENCZIK Vilmos, *Metafora és metonímia: Szélesebb összefüggésben = A szóképek és a szónoki beszéd*, szerk. A. JÁSZÓ Anna, ACZÉL Petra, Budapest, Trezor Kiadó, 2005, 85.)

a legkülönbébb megközelítések mentén alakul, változik, és a metaforával kapcsolatos vitákban még csak közeledő álláspontokról sem nagyon lehet beszélni.¹⁵⁸ Kemény Gábor azonban minden képelméletet visszavezethetőnek tart két típusra: a behelyettesítési és a kölcsönhatási képelméltre. A behelyettesítési elmélet kezdőpontján Arisztotelész áll, míg a kölcsönhatási elmélet megalkotója Ivor A. Richards.

1936-ban jelent meg Richards *Philosophy of Rhetoric* c. könyve, mely a metaforák értelmezéséhez a mai napig használatos terminológiát vezetett be, de egyben a metaforák ismeretelméleti státusáról is mai napig tartó vitát indított. Elgondolása szerint a metafora két terminus (a *topic term* – alapterminus és a *vehicle term* – hordozó terminus, ami a jelentés átviteléért felelős) viszonyának a megfogalmazása, amelyben a *tenor*; a metafora által sugallt egyezés a legfőbb elem. Max Black Richards elképzeléseiből kiindulva három megközelítést javasolt, melyek szerint a metafora felfogható helyettesítésként, hasonlatként vagy interakcióként. A helyettesítő felfogásban a metaforák feleslegesek, csak mint díszítőelemek tűrhetők meg. Ha hasonlatként fogjuk fel a metaforát, akkor lényegében a helyettesítő elmélethez jutunk vissza. Ezért Black, Richardshoz hasonlóan, az interakció-elmélet mellett tette le a voksát. Eszerint a metaforában mindkét terminushoz egy sor asszociáció tartozik, melyek kölcsönhatásba lépnek egymással, s a kölcsönhatás révén keletkezik az az új jelentés, amely külön egyik kifejezésben sincs meg. A két asszociációs csoport közti kölcsönhatás szimmetrikus, mindkét *term*re hatással van a másik asszociációs csoportja.¹⁵⁹

Az interakcióelmélet számos követőre talált. Kemény maga a nyelvi kép ontológiai szempontú definícióját is ehhez közelítve alkotja meg: „a nyelvi kép olyan kijelentés (vagy arra visszave-

Persze a 20. századi elméletek „egyszerűsítését” egyéb, gyakran teoretikus okok is motiválták. Mindenesetre a nyelvi képről tett általános kijelentések többnyire a metaforáról tett kijelentésekként tételződtek – ezzel szükséges tisztában lennünk.

¹⁵⁸ DRAAISMA, i. m., 17. A metafora elméleteihez lásd: Paul RICOEUR, *Az élő metafora*, ford. FÖLDES Györgyi, Bp., Osiris, 2006.

¹⁵⁹ DRAAISMA, i. m., 17.

zethető szókapcsolat), amely különböző valóságsíkokhoz (izotópiákhoz) tartozó és emiatt egymáshoz képest szemantikailag inhomogén nyelvi elemeket (jeleket, jelcsoportokat) hoz egymással többé-kevésbé szoros szintaktikai összeköttetésbe azzal a céllal, hogy e diszparát jelentéssíkok, illetőleg nyelvi elemek összekapcsolásával, egymásra vonatkoztatásával kényszerítsen formába egy olyan érzelmi és/vagy gondolati tartalmat, amely más úton-módon (közvetlenül) megfogalmazhatatlannak bizonyulna.¹⁶⁰ Ebből az ontológiai definícióból és a kölcsönhatási elméletek alapvetéseiből jut el a befogadói szempontú definícióhoz, mely szerint a nyelvi képet a „szemantikailag inhomogén, de szintaktikailag egymással többé-kevésbé szorosan összekapcsolt nyelvi jelek és jelcsoportok közti kölcsönhatás (pontosabban állandó oda-vissza kapcsolat a tárgyi és a képi, a reális és a kváziszint, illetve az izotóp és az allotóp szövegelemek között)” jellemzi.¹⁶¹ A befogadónak a nyelvi képpel szembeni mentális tevékenységére az „oszcillálás” kifejezést használja. A Kemény-féle definíció és az oszcillálás mint a befogadó mentális tevékenysége biztosítja dolgozatomban a képes beszéd megközelítésének adekvát keretét.

Más tudománytörténeti nézőpontból, már ami a szókép létrejötte felől vizsgálódó elméleteket illeti, a metafora vagy átvitel, vagy azonosítás. Az első inkább a nevek (szavak) terepén végzett műveletek felőli nézőpontot jelenti (a névnek az átvitele – a név más jelentésben való használata), a második pedig a dolgokhoz, a köztük lévő viszonyokhoz kapcsolódik.¹⁶² Csakhogy már Arisztotelész *Retorikája* is bizonyítja, hogy a két nézőpont a legtöbb elméletben nem válik és nem választható el egymástól – mindössze a hangsúlyok eltolódásáról van szó. Arisztotelész definíciója egyszerre nyit utat mindkétféle megközelítés előtt. Szenci Molnár Albert szótára, amely a magyar retorikai fogalomkincs történe-

¹⁶⁰ KEMÉNY Gábor, *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába*, Bp., Tinta Könyvkiadó, 2002 (Segédkönyvek a Nyelvészet Tanulmányozásához, XIV), 41. Recenzió: KOCSÁNY Piroska, Magyar Nyelvőr, 2003. ápr.-jún. (127. évf. 2. sz.), 237–242.

¹⁶¹ KEMÉNY, *i. m.*, 55.

¹⁶² MÁTHÉ, *i. m.*, 23–26.

tében kiemelkedő helyet foglal el, a következőképpen értelmezi a trópuszt: „Elváltotatás, midőn az önnön tulajdon értelméről, más értelemre és jedzésre fordítatik.”¹⁶³ Szenci a szóképet az „átvitel” fogalmával közelíti meg, tehát olyan műveletként írja le, amelyet a nevek világából kiindulva végzünk. Geleji Katona István *Titkok titka* című prédikációgyűjteményében pedig a következő definícióval találkozunk: „elfordítás, melyvel a tulajdon értelem tulajdonságaira fordíttatik.”¹⁶⁴ Ő ugyan nem a szó, hanem az „értelem” elfordításáról beszél, az értelem elfordítása azonban inkább átviteli tevékenység, mint azonosítási. A hangsúlyt most azonban a „fordítás” eseményére helyezném. A Keménytől idézett definícióban az oszcillálás tulajdonképpen nem más, mint az értelem folyamatos váltogatása, oda-vissza fordulása két jelentésmező között. Mikor a szó elfordul, akkor valami másra „néz rá” – tehát kinyit egy másik jelentéstávlat felé. Az „oszcillálás” mentális folyamata persze csak a 20. század számára létezik, ám az idézett kora újkori definíciókban megjelenő „fordulás” metaforikus fogalma is egy térben elképzelhető folyamatszerűséget jelenít meg – ami az értelmező elme tevékenységére is hasonló feladatot ró.¹⁶⁵ (Különbség azonban, hogy az oszcillálás fogalma a folyamatszerűség időbeli dimenzióját az egyszeri váltás meghatározható és lezárható időbeli aktusa helyett egy le nem záruló, hanem inkább körkörösé váló folyamatban jeleníti meg.) Bármelyik meghatározást is vesszük elő, különböző jelentésmezők kerülnek kapcsolatba egymással a képes beszédben, az egyikből „át kell látni” a másikba, és így a jelentéstávlatok közti váltás térbelisége kerülhet előtérbe. Az elfordítás aktusában meghatározó térbeli vonatkozások felidéznek a vizuális információátvitel különböző módzatainak sikertörténetét, és a szóképet a vizuális percepció sajátos-

¹⁶³ Közli: *Retorikák a reformáció korából...*, i. m., 477.

¹⁶⁴ GELEJI KATONA István, *Váltság titka III*, Várad, 1649, 1182. Idézi: LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái...*, i. m., 115.

¹⁶⁵ A barokk sajátosságként értékelt *acumen* jelensége is az értelem „cikázását” jelöli meg a hatékonyság feltételének; így válik a beszéd „elevenné”. Lásd ehhez a váradi *Orator extemporaneus* (Várad, 1656) szövegrészletének magyar fordítását: *Retorikák a reformáció korából...*, i. m., 337–355.

ságaihoz utalják, erősítve azt az elképzelést, amely szerint a szókép elfedi a nyelv linearitását, szukesszív jellegét.

A képes beszéd és a látás, ill. a látvány különböző technikáinak kapcsolata a korszak művészetelméleti gondolkodásában is tetten érhető. A barokk esztétika *maraviglia* és *argutia* fogalmainak értelmezése kapcsán a kutatás is hangsúlyozta ezek szoros kapcsolatát a látás elméletével, a perspektíva barokk alkalmazásával.¹⁶⁶ Emanuele Tesauro *Arisztotelészi messzelátója*, címválasztásával összhangban a metaforát, a szóképek közül a legcsodálatosabbat, optikai metaforákkal jellemzi: hol messzelátóval, hol a camera obscurát jellemző látólyukkal, hol pedig a perspektívával.¹⁶⁷ A metaforában a dolgokat úgy látjuk, mint a perspektívába állított tárgyakat, vagy a látólyukban, illetve messzelátóban megjelenő képet; ezért a metaforikus kijelentés befogadása nagyobb élvezettel jár, akárcsak egy látvány optikai eszközökön keresztül történő szemlélése. Mindemellett a „perspektivista metafora” ugyanúgy az illúzióval operál, mint a vizuális művészetek, ugyancsak érzéksalódást idéz elő. A metaforában rejlő legnagyobb potenciált Tesauro abban látja, hogy az értelem felismeri, hogy megtévesztették. Peter Schwenger ezért nevezi a tesauroi elméletet az illúzió esztétikájának.¹⁶⁸ Mikor Tesauro a metafora kapcsán a tárgyak egymásba hatolásáról beszél, Eugenio Donato értelmezése szerint a barokk festészet *trompe l'oeil* technikájához közelíti a szóképet, az érzéksalódás jelenségéhez kapcsolva azt. Az 1654-ben megjelent nyomtatvány díszcímlapján kónuszos anamorfózisban láthatók az „Omnis is Unum” szavak. Tesauronál a metafora felfogásában, megértésében nem kizárólag az intellektusnak van szerepe, hiszen az *argutia* az igazság meg-

¹⁶⁶ Marlies KRONEGGER, *Mirror Reflections: The Poetics of Water in French Baroque Poetry*, *Annalecta Husserliana*, 19(1985), 245–260.

¹⁶⁷ „Ma la Metafora, tutti [gli obietti] à stretta li rinzeppa in un Vocabulo: & quasi in miraculoso modo gli ti fa travedere l'un dentro all'altro. Onde maggiore è il tuo diletto: nella maniera, che piu curiosa & piacevole cosa è mirar molti obietti per un'istraforo di prospettiva, che se gli originali medesimi successivamente te venisser passando dinanzi agl'occhi.” (TESAURO, *Cannocchiale Aristotelico*, 1655, 310.)

¹⁶⁸ Peter SCHWENGER, *Crashaw's Perceptivist Metaphor*, *Comparative Literature*, 1976/1 (Winter), 65–74.

jelenését azelőtt idézi elő, mielőtt az intellektus előtt fikcióként leplezné le önmagát. Ezt a fajta megértést pedig alkalmanként ugyancsak a vizuális tapasztalat fogalmaiból származó metaforákkal nevezi meg. A szemmel látást máskor az értelemmel szemléléssel analóg megismerési formaként tételezi.¹⁶⁹

Eltekintve attól a számos különbségtől, mely a hasonlat, a teljes és a hiányos metafora befogadásakor jelentkezik, a következőkben egy közös sajátosságra való tekintettel együtt fogalmazom meg róluk a kijelentéseimet. Minden esetben számolni kell ugyanis azzal a két jelentéstávlattal, amelyek között az elme „oszillál”. Ennek tudatában teszem félre a más nézőpontokból adódó különbségtételt, és a képes beszédet vizsgálva az összehasonlítás alakzatáról is fogalmazom a megállapításaimat. A metafora és a hasonlat szoros összetartozását keresve egyébként Arisztotelészig lehet visszamennünk, aki szerint „[a] hasonlat is metafora, mert csak egy kicsit különbözik tőle.”¹⁷⁰ A nyelvi képek létrejöttében a tágan értett hasonlatosságnak és az összehasonlítás mozzanatának megkérdőjelezhetetlen szerepe van.

A barokk retorikai univerzumban az elocutio-központúság és különösen a metafora szerepe a korszak retorikai gondolkodásának, elméletének és gyakorlatának sokat tárgyalt jellemzője. Ez a praeceptumok szintjén megjelenő elocutio-központúság önmagában is elegendő indok lehetne, hogy figyelmünket a trópusok használata felé fordítsuk.

Már a klasszikus és kissé rideg soariusi rendszerben is kimutatható ez a preferencia,¹⁷¹ ám a *mirabile* retorikáját megalkotó, kidolgozó Tesaurónál tetőzik.¹⁷² Tesauro a barokk metaforizálás tökélyre fejlesztője, a *concetto predicabile* és az *agudezza* (*argutia*)

¹⁶⁹ „...perche il mirar con gli occhi, & il contemplar con l'intelletto, son due spezie Analoghe di Conoscenza” (Tesauro, 1655, 323.) Vö. Eugenio DONATO, *Tesauro's Poetics: Through the Looking Glass*, MLN, 78(1963/1), 15–30.

¹⁷⁰ ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford., bev., jegyz. ADAMIK Tamás, Bp., Telosz Kiadó, 1999, 146.

¹⁷¹ BITSKEY István, *Retorikák a barokk kori Magyarországon = Retorikák a barokk korból*, i. m., 246.; továbbá: Barbara BAUER, *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986.

¹⁷² Vö. BITSKEY, *Retorikák...*, i. m., 263–267; BÁN, *Irodalomelméleti kézikönyvek...*, i. m., 55.

fogalmának kidolgozója, és miközben az arisztotelészi metafora-elmélet alapján állva teremti meg elméletét, egyben kereteinek szétfeszítője is lesz. Hangsúlyozandó, hogy az elmés ékesszólás követelménye nála metafizikai motiváltságú: az ékesszólás ősforrása ugyanis maga az isteni principium, aki bölcsességét a szimbólumok és az argutia nyelvén nyilatkoztatta ki. Az elmésség képessége nem más, mint az emberben megnyilvánuló isteni elv. Az elmeél leginkább pedig a metaforában képes megnyilatkozni, mint ahogy a Szentírás nyelve is képes beszéddel teljes – így a prédikátornak is kikerülhetetlen feladata lesz az elmeél megmutatása.¹⁷³

A metafora azonban több mint a korszak retorikáját elárasztó, első pillantásra elsősorban díszítő funkciójú trópus. Olyan jelenség ez, mely a korszak szemiológiai jellegének megragadására alkalmas lehet. A metafora a barokk ember viselkedésének értelmezési keretét adja.¹⁷⁴ A homo metaforicus úgy veszi fel magára a különböző viselkedésmintákat, ahogyan a szavak különböző alakokat, alakzatokat vesznek föl. Tesauro munkái azt mutatják, hogy a barokk udvari etikát, a barokk udvari viselkedést leíró nyelv elválaszthatatlan a barokk metaforát tárgyaló nyelvtől: a megfelelő viselkedésnek ugyanúgy kell működni és hatnia, mint a metaforának. Ennek a viselkedési normarendszernek a központi fogalmai a retorikai hatásesztétikát is meghatározó aptum és decorum. Ezen szabályoknak megfelelően a barokk ember „a barátokkal közvetlen, az alsóbb rangúakkal jóságos, a felette állókkal alázatos, az idősekkel komoly, az ifjakkal vidám, a gyerekekkel játékos [...] sőt az őszinte emberrel őszinte, a színlelővel színlelő.”¹⁷⁵ Nem más határozza meg tehát ezt az etikát, mint a simulatio, dissimulatio működésének, a látszatnak a hangsúlyozása.¹⁷⁶ A homo metaforicus a szavak álarcát, vagyis egy szerepet

¹⁷³ BITSKEY, *Retorikák...*, i. m., 265.

¹⁷⁴ VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12, 121–127.

¹⁷⁵ TESAURO, 1719, 272, 279. Idézi: VÍGH, i. m., 126.

¹⁷⁶ A témához lásd: TORQUATO ACCETTO, *A tisztességes színlelésről*, ford. VÍGH Éva, Szeged, JATEPress, 1997.

ölt magára, azért, hogy lenyűgözzön, hasson, és ily módon meggyőzzön – viselkedése maga a metafora.¹⁷⁷ A metafora tehát nemcsak a nyelvnek, hanem a viselkedésnek is alapvető jellemvonása kell hogy legyen, s ezért az emberi létezésben elérendő, megvalósítandó minőségként kell megértenünk.

Metafora és katakrézis elválasztásának nehézsége végigkíséri a retorika történetét. Quintilianus aszerint különítette el őket, hogy a katakrézis (más néven abusio) a saját névvel nem rendelkező dolgokra történő névráadás, egy eredeti kifejezés hiányát kiküszöbölendő, a metafora (vagy translatio) viszont olyan helyettesítés vagy átvitel, melyet akkor alkalmaznak, mikor van eredeti, saját kifejezés. A kettő elkülönítésére irányuló retorikai próbálkozások évszázadokon át Quintilianus szempontjait, vagyis a saját kifejezés előzetes meglétén vagy hiányán alapuló különbségtételt ismétlik, ennek ellenére a világos elkülönítés sosem sikerül maradéktalanul, a két kifejezés, történetük során, folyamatosan összemosódik. Patricia Parker hívja fel a figyelmet arra, hogy ennek az összekeveredésnek az eredete magánál Quintilianusnál keresendő.¹⁷⁸ A 18. századra a katakrézis és metafora kapcsolata azonban azért lesz központi jelentőségű kérdés, mert a nyelv eredetének és fejlődésének problémájával kapcsolódik össze. Az erről értekező szövegek egy Cicero-részletet ismételgetnek, mely egy jellemző történeti narrációban helyezi el a katakrézist és a metaforát: eszerint a metafora története katakrézisként kezdődik, idővel pedig már a díszítés miatt alkalmazzák.

A katakrézis és metafora összekapcsolódásai közt a legizgalmasabb éppen az abusio fogalma kapcsán történik. Az ideális metaforának a harmóniára törekvését hangsúlyozó reneszánsz retorikákban szó esik a metaforának egy olyan erőszakos fajtájáról, mely az értelem gondos ellenőrzése alól kicsúszva, mintegy betör az idegen helyre. John Hoskins reneszánsz kori retorikai munkája (*Directions for Speech and Style*, 1599) ezt a fajta erőszakosan betörő metaforát nevezi katakrézisnek.

¹⁷⁷ Erről részletesebben: VÍGH Éva, *Barocco etico-retorico nella letteratura italiana*, Szeged, JATEPress, 2001, 153–182.

¹⁷⁸ Patricia PARKER, *Metafora és katakrézis = Figurák*, szerk. FÜZI Izabella, ODORICS Ferenc, Bp.–Szeged, Osiris–Pompeji, 2004, 43–60.

Tesauro ugyancsak arra az említett Cicero-szöveghelyre támaszkodik, ami később majd a katakrézis és metafora történeti narrációba rendezéséért felel: „A metafora [...] gyakorta segítségére jó a nyelv szegényességének, és midőn a megfelelő szó hiányzik, szükségből az átvitt értelemmel segít, mint például ha ezt akarnád mondani saját szóval: A szőlővesszők gyöngyöznek, vagy A nap fényt áraszt, nem volnál képes. Jól figyelte meg Cicero, hogy a metafora öltözethez hasonlít, amelyet szükségből találtak ki, de gálára és ékességre is való.”¹⁷⁹ Az öltözők tehát szabadon megválasztható, és tekintettel arra, hogy a Tesauro által előnyben részesített metafora meglepő képzettársításokkal operál, ezért összecsengő és ellentmondó is egyben, harmonikus és diszharmónikus is – valóban a katakrézisként értett abusióba hajlik. Tesauro érvelését, miszerint a metafora a nyelv segítségére siet, egy jellemzően nem-katakrézis jellegű kép támogatja meg: a „szőlővesszők gyöngyöznek” ugyanis inkább annak az elmés metaforának lehetne a példája, amely „gálára és ékességre” való. A nyelv elégtelenségét feloldani képes katakrézis és az elmés, díszítő jellegű metafora funkciója közeledik itt egymáshoz.

A tesaurói metaforaelmélet magyar recepciójára egyébként adott volt a lehetőség, vannak az ismertségére utaló jelek is,¹⁸⁰ ám a szakirodalom eddig még nem tártá fel az elméletnek a szónoki praxisra gyakorolt hatását, noha a barokk prédikációs stílus hatáskeltő elemei közül talán a metaforával foglalkozott legbehatóbban – lásd ehhez elsősorban Lukácsy Sándor tanulmányait. A metaforákban való tobzódás, időnként a különlegesség hajszoalása valóban számos prédikációskötetben szembeötlő, gyakran már a kötetek címe is metaforikus; ezen metaforákat a mottók

¹⁷⁹ Emanuele TESAURO, *Aristotelési messzelátó avagy az elmés és szellemes beszéd lényege, igen hasznos a szónoki, kőfaragó és címerkészítő művészet számára* (1655) = *A barokk*, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Bp., Gondolat, 1963, 119–140.

¹⁸⁰ Lásd a nagyszombati nyomdában készült *Manuductio ad eloquentiam* gondolatmenetét, melybe beépül Tesauro munkájának hatása. Továbbá: BARTÓK, „Sokkal magyarabbul...”, i. m., 123.

vagy az előszavak bontják ki, értelmezik.¹⁸¹ Tény, hogy szerzőinknél a gyakran látványos, lenyűgöző metaforarendszerek többségükben szentírási eredetűek vagy nagy múltú kulturális – például az emblematiszta – hagyományra visszavezethető metaforák, allegóriák,¹⁸² s ilyenkor nem az egyéni invenciót helyezik előtérbe. A Szentírás nyelve és így képes beszéde is „nyelvként funkcionál a régi magyar szövegekben,”¹⁸³ és teljesen nyilvánvaló ez a prédikáció műfajában is. Tény az is, hogy a trópushasználat gyakran tautologikus szerkesztéssel párosul – vagyis a trópus mellett gyakorta megtaláljuk annak „közönséges értelemben” megadott, magyarázó „párját” is. Ettől persze még nem lenne haszontalan feltérképezni, hogy miként működnek ezek a képek, hogyan kapcsolódnak össze, hogyan rejtőzködnek, majd bukkannak elő, egymásba alakulva, az egyházatyák írásértelmezését magukba olvasztva stb., vagyis rámutatva arra, hogy a képhasználat invenciózussága gyakran nem is elokúciós szinten mutatkozik meg, hanem a prédikáció nagyobb szerkezeti összefüggéseiben.

¹⁸¹ LUKÁCSY Sándor, *Magyar Seneca = L. S., Isten..., i. m.*, 81. PÁL József, *Témák, motívumok, módszerek Kelemen Didák Buza fejék című prédikációgyűjteményében*, Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica, Tomus XIII, Fasciculus 1, 119–126.

¹⁸² Dolgozatomban azért sem törekszem a választott szövegkorpuszban a képes beszéd tipologizáló leírására, mert Lukácsy Sándor egyik tanulmánya ebből a szempontból közelíti meg a korszak prédikációirodalmát, és nemcsak a metaforák tematikai rendszerezésével próbálkozik, hanem formai-retorikával nézőpontot is alkalmaz, jóllehet kevésbé veszi figyelembe, hogy egy általános leíró retorikai fogalomkészlet problémamentesen nem illeszthető rá a korszak gyakorlatára. Nem feladatomban, hogy fogalomhasználata pontatlanságáról referáljak, főleg mivel ezen a korpuszon ő végezte el először a vizsgálatot, és forrásfeltáró, művelődéstörténeti megállapításokban igen bővelkednek munkái. Vizsgálja a metaforát, allegóriát, és az általa megteremtett óriásmetafora fogalmát, mely azt a típusú metaforát jelentené, amely egy teljes prédikáció invencióz bázisát adja. Hangsúlyozza, a képeken felesleges lenne számon kérni az eredetiséget, ugyanis legtöbbször bibliai vagy antik gyökerei vannak, ám a felhasználásuk módját eredetinek minősíti, elsősorban pedig a „különféle származású elemek közös célhoz rendeltése” ragadja meg figyelmét. Lásd LUKÁCSY, *Isten..., i. m.*, 115–160.

¹⁸³ HARGITTAY Emil, *A biblikus mítizáció a 17. századi magyar költészetben = „Mint sok fát gyümölcse”: Tanulmányok Kovács Sándor Iván tiszteletére*, Bp., ELTE, 1997, 73–85.

A képes beszéd, hatókörét tekintve ugyanis igen változatos módon képes meghatározni a hitszónoklatok retorikáját. Meghatározhatja az egész prédikációt is, tehát annak inventióját, lehet kisebb szövegegységek kohéziós ereje is, végül pedig lehet az érvelésmenettől látszólag független és első látásra csupán díszítő szerepű trópus.

Közismert képre, a Nap-metaforára fűzi fel Illyés István a Szent Ignác napjára írt prédikáció gondolatmenetét. „De ha, a’ világosító fényes naphoz hasonlittatik Sz. *Ignác*, miképpen hát én ma, az ő dicsiretinek ragyagó sugárira, csekély elmémnek gyenge szemeit fordíthatom? Az égen forgó napnak sugári el-annyira testi szemeinknek fényét meg-győzik, hogy azokra egyenes tekintettel nem nézhetünk. Ugy én-itten, a’ mi titkos értelmű napunknak elmélkedő és dicsirő szemlélésére elégtelenségemet meg-vallom: és a’ mit *Gregorius Nazianzenus* Sz. *Basilius*ról; azt mondom én is Szent *Ignác*zról: Sicut qui solem aspiciunt; quamvis unus aliō plus minüsve, omnes tamen videndo deficiunt; sic omnes ejus meritis inferiores erimus; Valaminthogy a’ kik a’ napot nézik, noha nem mind egyaránt, de azért a’ látásban meg-fogyatkoznak minnyájan, úgyhogy senki azt vóltaképpen ki nem nézheti: Egy olyan módon történik velünk-is, valakik dicsőséges Szentünknek érdemes nagy dicsiretire szemeinket fordíttjuk. Szóllok mindazáltal vékony tehetségem szerint azokról: Mert lám a’ napra-is, az ő világának gyönyörűségétől vonyattatván, ottan-ottan tekéngetnek szemeink, és abból érzik nagyob erejét, hogy azt éppenséggel úgy a’ mint vagyon, nem láthatták. Az én elégtelenségem-is azért meg-elégszik azzal, ha a’ Sz. *Ignác*z dicsiretinek jeles szépségében bár csak valami kevéssé gyönyörködhetik; azoknak nagyságos vóltát vagy csak abból-is meg-ismervén. Szóllok, mondám, és a’ czélul fel-vett igéknek alkalmatosságával azt akarom bévebben előtökbe terjeszteni: Miképpen a’ *világosító, és mindenüvé el-néző fényes naphoz, méltán hasonlittatik Szent Ignác*z Confessor; a’ Jéhus Társaságának *Fundátora*. Vagyok olly reménységben, hogy beszédem czéllját az Isteni kegyelem által szerencsésen érem, ha ti-is azonban, Kedv. Halg. kedvező jó aka-

rattal hozzám lesztek, és szokott figyelmetességgel szavaimra vigyáztok.”¹⁸⁴

A Nap mint metafora, vagy máskor mint hasonlat – a prédikáció szövegében is váltakozva – alkalmat és lehetőséget ad arra, hogy megértsük, nekünk, egyszerű halandó embereknek milyen korlátozott megismerési lehetőségeink vannak a szentséggel szemben. Saját helyzetünket ismerhetjük fel általa, azt, hogy emberi létünk, testbe zártságunk lehetetlenné teszi, hogy a szentséget a maga valóságában szemléljük, tehát megértsük. E felismerés által mégis többet tudunk meg a szentről, az isteniről, és így a metafora értelmünket is megvilágosította. A kép egy általános, közismert tapasztalatra apellál, s ezáltal tapasztalattá is fordít át egy elméleti problémát – nem pusztán arról van tehát szó, hogy egy tapasztalati úton mindenki számára könnyen elérhető és értelmezhető hasonlat segítségével interpretálja a szentség fogalmát, hanem egyben rögtön tapasztalattá is alakítja azt. Mindeközben viszont azt is a tapasztalat részévé teszi, hogy a szentség nyelvi megközelítéséhez más módunk, mint a képes beszéd, nem áll rendelkezésünkre. A kép forrása azonban látszólag nem is a nyelvi lelemény.

A képes beszéd és a narratív nyelv egymásra vonatkoztatása által István szentsége olyan távlatba kerül, ahol a képes beszéd nélkülözhetetlennek mutatkozik – nélkülül esélyünk sincs, hogy a szentség mibenlétéhez közelebb kerüljünk. A prédikáció végén a hitszónok mégis kénytelen újra elismerni, hogy Szent Ignác szentsége meghaladta képességeit. „E’ légyen azért ma én-tőlem az ő dicsiretinek leg-felsőb pontya, hogy azokat én elégségesen meg nem beszélhetem.”¹⁸⁵ A dicséret legfelső foka tehát képességünk és lehetőségeink elégtelenségének elismerése lehet.

A képes beszéd tehát a dicséret lehetőségének és a dicsőség felfogásának eszköze, noha nem a végső eszköz. A végső eszköz, a prédikációs retorika logikája szerint ugyanis a megnemértés megértése, a kimondás lehetetlenségének kimondása lesz. Ebben a kontextusban a titkos értelmű Nap mint a befogadhatatlanság-

¹⁸⁴ ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 30–31.

¹⁸⁵ ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 38.

ra történő utalás nyeri el értelmét: a Napba nézés tapasztalata vezet el a fölfoghatatlanság és a kimondhatatlanság tapasztalatának befogadásához.

A prédikációkban előforduló képek sok esetben, mint például a Nap-metaphora esetében is, a kultúra minden rétegének közös kincséből táplálkoznak, tehát magyarázat nélkül is be tudnák tölteni szerepüket az érvelésben. A hitszónok mégis értelmez, értelmezésének legfeltűnőbb mozzanata pedig az, hogy a metaforahasználat motivációját is interpretálja: a képhasználat mi-kéntje helyett a miértje kerül középpontba. A képes beszéd nyelvi teljesítőképességének kérdésével a prédikáció sajátos szónoki feladata miatt szembesülnie kell a prédikátornak – vagyis a képes beszéd mint teológiai kérdés szükségszerűen a látóterébe kerül.¹⁸⁶

Landovics István Krisztus mennybemenetele napjára írt harmadik prédikációjában, miután a beszéd és a megértés lehetetlensége megfogalmazást nyer, ennek „felismerése” kikényszeríti a figuratív, ill. tropikus nyelvhasználatot: „De mit értünk mind ezekből? oh becsülhetetlen ünnep nap! a’ melyben örvend minden alkotmány, örvend azoknak alkotója, mert végét érte faradságának, végben vitte szándékát, nekünk helyt készítet; oh leg vigabb gondolat! helyt készítet üdvöztünk maga örökké való lakodalmában. De mit beszéllek? a’ sötétségből dicsérem a’ világosságot, a’ siralom völgyéből a’ menyei vigasságot, a’ fogságból a’ szabadságot, akadozó nyelvel, a’ ki mondhatatlan Angyali dicséreteket, vigaságát Jesusnak, a’ melyről akár mit beszéllyek, csak szót szaporitok, s’ közzél sem érkezem ki magyarázásához. De azt látom, hogy ma tellyesedet bé, a’ mit Szent Jób mondot volt, *Ele-vabit aquila, & in arduis ponet nidum suum, & inde contemplabitur escam, & de longè oculi ejus prospicient.* Job. c. 39. Fel emelkedik a’ sas, és a’ magas helyeken rakja az ő fészket, onnét szemléli az eledelt, és meszére látnak a’ szemei.”¹⁸⁷ A beszélő pozíciója eleve paradox nyelvi lehetőséget biztosít, így minden megnyilvánulása, mellyel a transzcendenciát kívánja elérhető közelségbe hozni,

¹⁸⁶ A dogmatika kézikönyve I..., i. m., 32–35.

¹⁸⁷ LANDOVICS, *Novus...II*, i. m., 176.

„szószaporítás”, tehát a célja elérését (vagy el nem érését) tekintve felesleges – és bizonyos értelemben elítélendő – dolog, ámde morális alapon álló szükségessége mindeközben nem vonható kétségbe. Noha a szószaporítás fogalma ebben a szövegrészben a mennyei vigasság leírására – vagy le nem írására – vonatkozik, ám a retorikai értelemben vett bővítés a beszélő paradox nyelvi pozícióját jellemző, ellentétekbe rendezett metaforákban mutatkozik meg. A hitszónok ugyan elutasítja a szószaporítást, mégis műveli. A mennyei örömről szóló állítások közül ugyanis éppen az működik a leghatékonyabban, ami az elbeszélés lehetetlenségét, ennek okait, körülményeit taglalja. A szószaporítás mellett nyelvi alternatívaként jelenik meg a képes beszéd, a Jób könyvéből származó kép. A „kimagyarázással”, a nyelv általi hozzáféréssel szemben áll az eredetileg látomásként megmutatkozó jövőndölés: a beszéddel szemben kínálkozik egy látvány, ami a szövegben metaforaként működik, ám erejét a jövőndölés-jelleg bejelentéséből származtatja. E logika szerint tehát a szószaporításnál egy nyelvi képpé transzformálódott, eredetileg jövőndölés formájában megmutatkozó allegorikus kép nyújthat többet, ami egyben a belső szemet is mozgásba hozza. A kép, a nyelvi kép ilyen értelemben *leváltja* a szószaporítást, önmagát kínálja alternatívaként.

A képes beszéd az isteni misztériummal kapcsolatos közlések szükségszerűségének kontextusában egy megsejthető, ám emberi ésszel föl nem fogható összefüggésre, annak létezésére utalhat. Csúzy 4. karácsonyi prédikációjában a megváltás misztériuma, a misztérium-jelleg maga a trópusok és figurák beszédének végtelenül összetett, kimunkált rendszerében képes megmutatkozni: „Kezeit, és lábait, polákban kötöztette; hogy a’ Sátánnak kelepczés rabsága-alól bennünket fel-szabadéttana, és a’ mi kezeink többé, Adámmal a’ tilalmas gyümölcs-re ki-ne-nyújthatnának, és lábaink feslett gonosz-ra, ne-csúszamodnának: sőt, *formam servi accipiens*; szolgai ábrázotban öltözött, hogy örökösökké tétettétvén, hajdanyi szabadságunk szárnyai-ra emelkedgyünk; mi pedig vétkezvén, a’ bűnnek, következendő-képpen a Sátánnak szolgálunk, s-kötelessen & c. zászloja-alatt túsakodván, örök rabsággal zsoldúnkat-is & c. tölle várjuk. Egy szóval, szegény állapotban, téjfel szoptattatott;

hogy mi, az örök dicsőség-ben, mennyei gyönyörűségekkel táplál-
tassunk & c.”¹⁸⁸ Ez a szakasz a helyettesítő áldozat gondolatának
megfelelően kapcsolja össze a főképpen szentírási eredetű képeket,
bonyolult, párhuzamokon és ellentéteken alapuló, paradoxonokat
kitermelő összefüggésrendbe állítva azokat, miközben a képes
beszédre jellemző átvitt értelmet és a literális értelmet hozza
játékba egymással: a megkötötetett Krisztus a mi átvitt értelmű
megkötözésünket – rabságunkat – feloldja saját megkötötetése
által, amely rabság azt jelentette, hogy nem volt más lehetőségünk,
mint a kezünkkel a bűn gyümölcseért nyúlni és lábunkkal a
gonosz dolgokon megcsúszni, ezért Krisztus végtagjainak önként
vállalt megkötözése egyben a mi – bűn által leigázott – végtagja-
inknak megkötözését is jelenti, amely megkötözés a rabságból
való megszabadítás. Krisztus szolgálása a mi szabadulásunkat
előlegezi, mi azonban önként vállalunk szolgaságot a Sátán sere-
gében. Krisztus megkötötetése, vagyis szenvedése és keresz-
thalála által végbevitt megváltó művének összetettségét teszi
láthatóvá ez a képrendszer, amely összetettség a nyelv diszkurzív
működésében rejtve marad.

A képes beszéd ontológiai sajátosságának és hatékonysága
biztosítékának a távlatok közti váltogatás állandó kényszerét
tekinthetjük, vagyis a befogadás nagyfokú dinamizálását. Újévi
prédikációjában Csúzy Zsigmond megajándékozta hallgatóit: az
ajándékadás szimbolikus gesztusa az újévi prédikációk gyakori
jellemzője, a hitszónokok az újévi ajándékozás népszokásának
megfelelően halmozzák el szimbolikus ajándékokkal a híveket.
Ilyenkor a szimbólumok magyarázata ad helyet az erkölcsi taní-
tásnak.¹⁸⁹ Csúzy prédikációjában a „szerzetes” – vagyis kigondolt,
kitalált, tehát nem fizikai mivoltukban értendő, másfelől azonban
a pálos rendhez kapcsolódóként is érthető – ajándékokat a hall-
gatók türelmükkel és példás figyelmükkel érdemelték ki. „Szük-
séges volna itt NN. az időnek mostoha, kemény, vagy leg aláb
rövid vóltára-nézve, határoznom Prédikácziomat, a’ mint mind-

¹⁸⁸ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 683.

¹⁸⁹ LUKÁCSY Sándor, *Újévi ajándékok: Egy magyar prédikációtípus*, Kortárs, 1993/1, 112–120. Ua. = L. S., *Isten gyertyácskái...*, i. m., 181–197.

gyárt el-is végzem. Mind-azon-által, mivel békességes türetekért (mellyel eddig kedveztetek) szerzetes ajándékot ígértem, im azt-is meg-adom. Ugy: de mi lehet az? Magától kölcsönözök Szent Patriárka Atyámtól: nem ugyan pálma-fát, mert ez czimere lévén fiainak, másnak nem-engedik, tellyes reménységgel bizakodván, hogy akkor, valamikor lelki szüléjek érdeme-által, *Depressa resurget*, hajdani dicsőségére kiseded Szent Szerzete megént fel-emelkedik. Az orosz lányoktól (kik holt tetemének jeles sirt ástanak) tudom hogy irtóztok. A' kákogó holló pedig, a' ki hatvan egész esztendeig kenyérrel táplálta, el-tűnt, el-röpült; s-úgy sem kedvellem, mert a' *poenitentia* tartást napról napra hallasztóknak képes jelensége. A' kenyér is el-költ, mert kedves vendégével Remete Szent Antallal, meg-osztottak véle. Egyedől gyékényes köntösét *testamentomól* hagyta nálunk, mint Illyés Proféta Eliseusnak, a' maga palastyát.”¹⁹⁰

Első pillantásra azt gondolhatnánk, micsoda elmés retorika: az eddig sem kímélt hallgatók figyelmét a szöveg megnyújtásával *jutalmazza* a jámbor hitszónok! Csakhogy az ajándékként átnyújtott szövegrész különleges képi megoldásaival valóban ajándékként mutatkozik meg. A hitszónok különféle jelentésszintekkel játszik el: metonimikus viszonyok által megalapozott szimbólumokat választ ki, ám ezen tárgyak, élőlények literális jelentését is előtérben tartva lényegében megakadályozza, hogy szimbólumokká merevedjenek. Vitathatatlanul elmés retorikai játékról van itt szó, ami a befogadáskor három jelentéssíkot is mozgásba hoz: az értelem a literális, az élettörténethez kapcsolódó narratív, egyben tropologikus, és végül egy allegorikus távlat befogására kényszerül. De a szövegrész éppen azáltal lesz ajándék, hogy hangsúlyozottan *csak* eljátszik ezekkel a jelentésekkel, pusztán szerzetes játékként kezeli a képek feltalálását, olyan játékként, amely mind a szerző, mind a hívő számára örömet okoz. Itt a képes beszéd tétje *bevallottan* más, mint általában a prédikációk

¹⁹⁰ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 43. Szent Pál legendája szerint Remete Szent Antal ercklyeként magához vette Pál halála után annak pálmalevélből font köntösét, mint örökséget.

esetében – fikció és valóság közti térben lebeg, és az így *bevallott* gyönyörködtetés révén képes ajándékká válni.

A képes beszéd, mely a „mi módunk felől” való szólásként mutatkozik meg, legtöbbször vizuális képzetekkel operál, így a lelki szemet is mozgásba hozza – és a teológiai diskurzus számára is kihívást jelentő témák kapcsán törvényszerűen működésbe lép. Hatékonyága az „elfordításban”, oszcillálásban is rejlik – olyan erősen dinamizálja ezáltal a befogadást, hogy a szövegértés során egy pillanatra képes megbontani a nyelv szukcesszív, analitikus jellegét. A Tesaurónál használt, a vizuális percepcióhoz és az optikai rendhez kapcsolódó metaforák a pillanatnyiság és a térbeliség jellemzőit rendelik a metaforához.

A 17. századi irodalomelméleti gondolkodásában képviselteti magát az az elképzelés, hogy a trópus befogadása, a képes beszéd „megértése” nem azonosítható az intellektuális megértéssel. A trópus megértésében, hatásában szerepet játszik egy olyan tényező is, ami független, de legalábbis eltérő jellegű a kép diszkurzív nyelvbe átfűrt jelentésének az értelmi megragadásától. Tesaurónál ez a befogadás a vizuális tekintethez, a megpillantáshoz közelít; a bibliai antropológia értelmében vett szellemi megértés, mely a lényünk legmélyét érinti meg, az üdvözülés utáni istenlátás, megpillantás eseményét előlegezi. A nyelvi kép ezek szerint valami olyan ismeret birtokába juttat, mely az intellektuális megértésen innen és túl van. Csúzy karácsonyi prédikációjának szövegét vizsgálva azt láthattuk, hogy a retorizált szövegben igen nagyfokú szemantikai összetettség hozható felszínre, ám az analízis, legyen bármilyen hosszú és mélyenszántó, és látszólag kimerítően feltérképezi a jelentés-összefüggéseket, sosem képes számot adni arról a tapasztalatként megragadható ismeretről, amelyhez a képes beszéd a befogadásakor juttatja a hallgatót. Ebben pedig az oszcillációként jellemzett, a befogadást dinamizáló mentális jelenségnek elvitathatatlan szerepe van, ami a beszéd elevenségét biztosítja, azt a fajta elevenséget, aminek révén az elbeszélte dolgok szinte megpillanthatóvá válnak.

A képes beszéd bonyolult szemantikai összefüggésrendszerének „megpillantása” a transzcendentális létezőhöz kapcsolható, végtelen bonyolult, az emberi értelem előtt teljes mivoltában rejtőz-

ködő összefüggések létének a belátásához segít hozzá, a trópus az emberi ésszel föl nem érhető lét minőségét sejteti meg. A képes beszéd és a copiót képező figurák használata által létrejövő nagyfokú szemantikai összetettség azt sugallja, hogy a jelölők bonyolultsága a transzcendentális jelölt megértésének és elérésének korlátaival áll kapcsolatban. Csakhogy mielőtt a szemantikai összetettség mint logikai összetettség feltárná, a figurák és képek befogadásában a nyelv önmagát is reprezentálja: önmagát mint a reprezentáció eszközét, s így egyben a reprezentáció átlátszatlanságát. A nyelv tehát önmaga válhat a tapasztalás tárgyává, s ez a nyelvi tapasztalat egzisztenciális tapasztalat alapját képezheti.

Miként tehát a szóbőséggel operáló figurák, úgy a képes beszéd is a nyelvi reprezentáció felszínén, a nyelv felületén hoz létre valamiféle törést, a reprezentáció átlátszatlanságát idézve elő, vagyis így a nyelvre mint felületre irányítva a figyelmet. A Trautwein-szöveg Benyák Bernát által elkészített magyar fordításában a képes beszéd kapcsán szemfényvesztésről olvasunk, a megtévesztett szemként viselkedő letaglózott értelem pedig nem tud a „látvány”, a reprezentáció mélyére hatolni, hanem csak a felszínt éri el, nem képes áthatolni a felületen. A felület látszása okozza az élvezetet és az önélvezetet, mindazt, ami elsődlegesen a kritika tárgya lesz. Ám miközben a nyelvi felület látszása kivívja az ítéletet, miközben a reprezentáció a figurák és trópusok működésekor veszít átlátszóságából, azonközben egy új igazság létrejöttét teszi lehetővé: ez az igazság nem a nyelv mögött, hanem a nyelvben történik meg.

3.1. A bibliai hagyomány figurális olvasása

Eddig a képes beszéd és a nyelv elégtelensége kapcsolatának egy lehetséges értelmezését vettük nagyító alá, képes beszéd alatt olyan retorikailag leírható nyelvi jelenségeket értve, melyekben különböző jelentéssíkok kerülnek egymással kapcsolatba, s a

befogadásban az elme ezek közötti váltogatásra kényszerül. Ezek a jelentéssíkok nem érvénytelenítik, nem takarják ki egymást, máskülönben az értelem nem tudna mit kezdeni a képes beszéddel. A tekintet tehát *flyamatos*, valójában időszerűségében nem is igazán megragadható váltogatásra, másfelől szemlélve a jelentéssíkok *egy pillanatban* történő átfogására, *megpillantására* kényszerül.

A képes beszéd a történelemben, az immanens létben önmagát feltáró isteni jelrendszerének nyelvi analogonjaként funkcionálhat. A transzcendenssel kapcsolatos megnyilatkozásokban megjelenő képes beszéd, a „mi módunk szerint” való szólás a tükörkép nyelve, amelyben a transzcendens a mi lehetőségeinkhez alkalmazkodva pillantható meg. A tükörben látott kép nem a valódi jelenség, csupán annak homályos, „árnyékos képezése” lesz. Ez a nem valódi, hanem *tükörkép* is több azonban annál, amit a diszkurzív nyelv a hit tárgyáról képes lenne elmondani.

A képes beszéd számtalan típusa, formája közül a következő fejezetekben egy, a bibliaértelmezés hagyományából származó, ám a vizsgált időszak prédikációirodalmában lényegében trópusként, retorikai eljárásként alkalmazott jelenségről lesz szó: a figuráról. A Biblia figurális vagy tipologikus értelmezése az üdvtörténet eseményei közt létesítve kapcsolatot azokat egymás tükörképeként mutatja fel, s ezeket egymáshoz rendelve a képes beszédre jellemző két jelentéssík közti értelemmozgást követeli meg. A bibliai hermeneutikában a tipológiával azonosított figura teológiai jelentése, jelentősége viszonylag sokat vizsgált kérdés.¹⁹¹ A figura fogalmának általam is alkalmazott értelmezését Erich Auerbach megállapításai határozták meg.¹⁹² Auerbach hangsú-

¹⁹¹ Fabiny Tibor megállapításai nyomán mondhatjuk, hogy az elmúlt évtizedekben a tipológiáról a teológia kevesebb, a képes beszéddel és a nyelvi alakzatokkal foglalkozó irodalomtudomány több és jelentősebb felfedezéseket tett. Azt már Northrop Frye kifejtette, hogy a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora vagy az allegória, újabban pedig egyre inkább jelen van a kutatásban az a meggyőződés, hogy a tipológia leginkább a metaforával rokonítható. FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 58.

¹⁹² A figura terminust itt tehát Auerbach alapján használom, aki reálpróféciát ért rajta, s a figurális vagy tipológiai olvasást pedig elválasztja az allegori-

lyozza, hogy a figura nem a megszüntetéssel vagy megkülönböztetéssel dolgozik, hanem megőrzi két eseményének, személyének valóságát.

A figura nemcsak a bibliai Ó- és Újszövetség eseményei, személyei stb. közt létrejövő viszonyt jelöli, hanem olyan értelmezési módot is, mely az üdvtörténet, vagyis az idő teljes egészére kiterjeszthető, kiterjesztendő: a jelenünk, közelmúltunk, történelmi múltunk egyes elemei, mint az üdvtörténet elemei, szintén figurálisan olvashatók. Ez a figura, ahogy Auerbach hangsúlyozza, gyökeresen eltér az allegóriától, jóllehet a figura egyik eleme is a másikat jelenti, azonban nem törli el a jelentett a jelentő történetiségét. A figura szemantikai különlegessége éppen abban áll, hogy még véletlenül sem lehet helyettesítésként elgondolni. Ezen felül a figurális olvasás nem egyszerűen a képes beszéddel, a trópusokkal történő interpretáció és jelentésprodukciónak, hanem a figurában a történelem reálprofetisztikus jellege, önmagát feltáró jellege mutatkozik meg. A figura ezért mindig több, mint a többi „szemantikai alakzat”, nem egyszerű metafora, nem allegória, benne a történelem, a lét időbeliségén túlmutató változatlanlansága mutatja meg önmagát. A figura nem érthető meg anélkül a történelemszemlélet nélkül, ami létrehozza, és ez a történelem a figurában tárja fel magát.¹⁹³

Éppen ezért élvez elemzésünkben kiemelt figyelmet: szemantikájában hasonló a képes beszéd trópusaihoz, a befogadó oszcillációként is jellemezhető mentális tevékenységét váltja ki, ám ennél többről is szó van. A figura ugyanis a megéleendő, megtapasztalandó üdvtörténeti idő rendjében létesül, ezért erőteljes egzisztenciális vonatkozása van. Mivel a két esemény közti viszony

kustól, mivel az előbbi egy bizonyos dolgot úgy állít a másik helyébe, hogy az egyik a másikat ábrázolja és jelenti, de úgy, hogy mind a jelentő, mind a jelentett megmarad a maga történetiségében, szemben a szintetizáló jellegű allegóriával. L. ERIC AUERBACH, *Figura = A hermeneutika elmélete*, I, szerk. FABINYI TIBOR, Szeged, 1998 (Ikonológia és Műértelmezés, 3), 17–58.

¹⁹³ Véleményem szerint a biblikus mitizációként leírt, a 17. századi magyar költészetre különösen jellemző módszer ugyancsak több mint jelentéstöbbletet biztosító, grammatikai szabályokkal leírható alakzat. A történelem és a politika személyeihez kapcsolt biblikus hivatkozások az átélt történelmet szakralizálják. A biblikus mitizációhoz lásd: HARGITTAY, *i. m.*, 73–85.

az üdvtörténet teleológiája felől konstituálódó, de mégis emberi időben alakul ki, a viszony két tagja között van egyfajta időbeli előremutatás, a beteljesülés logikája szerint. A figurában az evi-lági lét transzcendentális vonatkozása válik láthatóvá, az üdvese-mények és az üdvtörténeti idő folyamatossága mutatkozik meg. A hagyomány figurális olvasása lehetővé teszi azt, hogy az üdv-események kimondhatatlan nagyságából valamit megsejtsünk, azáltal hogy saját magunkon, az általunk átélt történelemben tapasztaljuk meg ezt az isteni nagyszerűséget. A következő elem-zések ezt mutatják be.

3.2. A figura mint a szent laudációjának eszköze

(Csúzy Zsigmond Szent István-napi prédikációi)

Köztudott, hogy a szentkultusz a katolikus megújulásnak köszön-hetően második virágkorát élte a barokk időszakban. Uralkodó-szentjeink alakja a katolikus egyház elsőségét és eredetiségét példázhatta a reformációval szemben, de még ennél is fontosabb, hogy a katolicizmus számára a szentkultusz hatékony reprezen-tációs eszköz volt ahhoz, hogy híveit megtartsa egyháza kebelében. Továbbá a magyar identitástudat alakulásában, s így közvetett módon az idegen uralom elleni harcban is jelentős szerepe lehetett, hiszen a nemzeti szentek az országnak önbecsülést biztosítanak, a dinasztikus szentek alakjában pedig a nemzeti királyság esz-méje kaphatott hangot. A barokk szentkultusz kiemelkedő jelen-tőségű forrás csoportját alkotják a prédikációk, újabban ebből az okból is egyre nagyobb figyelem irányul feléjük.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Csúzy prédikációin jómagam is bemutattam, hogy a barokk retorika a pré-dikációirodalomban a szentkultusz megnyilvánulásának milyen kereteket szab, milyen lehetőségeket biztosít. TASI Réka, *Magyar szentek ábrázolása Csúzy Zsigmond prédikációiban*, Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 1998/3–4, 69–85. Uő, *Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi* = „Hol vagy, István király?” *A Szent István-hagyomány évszázadai*, szerk. BENE Sándor, Bp., Gondolat, 2006, 167–176.

A következőkben vizsgált hitszónoklatok, Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi a *Zengedező sip*-szó című kötetben láttak napvilágot.¹⁹⁵ A hitszónok Szent István-prédikációira is jellemző a korábban már említett metaforizáló hajlam, a *conchetto predicabilére* épülő írásmód, a négy írásértelemből származó allegorizálás működtetése, a mondatok és a szöveg burjánzó szerkezeteit létrehozó bővítés jellemzi retorikáját, ami gyakran kiegészül a hagyomány figurális, tipologikus értelmezési eljárásaival, erősítve azt a tendenciát, hogy az ékesen szóló prédikátor beszéde nem annyira az elbeszélő elemekkel, mint inkább a képes beszéddel hat a hallgatóságra. Ezért sem a szentéletrajzot elbeszélő prédikációk, sem a hosszabb, narratív exemplumokat felvonultató szentbeszédek nem annyira jellemzőek a köteteire, és a Szent István ünnepére írt prédikációk sem ezt a jellegzet mutatják.

Az ünnepre írt első prédikációban egy erőteljesen zárttá komponált szerkezet rajzolódik ki, melyet elsősorban a motívumok elrendezése biztosít. Ez a szerkezet a textusból indul ki: a Jézusra vonatkozó jóvendölésből, amely azonban már anticipálja, hogy a prédikáció Szent István kiemelkedő szentségéről fog szólni, s így elindítja a szövegben a tipologikus-figurális olvasás lehetőségét: „Első szülötté tészem ötöt, fellyeb-valóvá a' föld Királynínál. Psal. 88.”¹⁹⁶ A textus tehát elindítja azt az olvasást, amelyben az Ószövetség alakjai, Krisztus előképei, figurái egyszerre István előképei is lesznek, a reálprófécia Istvánt is beemeli az üdvtörténet sajátos időstruktúrájába.

A nyitó exemplum, mely Csúzynál is gyakorta kezdő eleme az exordiumnak,¹⁹⁷ Nagy Sándorról szól, aki kevélységében nem engedte, hogy Apellesen kívül más is fessen róla képet, attól tartva, hogy ezek a képek nem eléggé előnyösen ábrázolnák őt. A kontextus révén a történet potenciálisan magában foglal egy etikai ítéletet, a kevélység és a szerénység kibontható ellentétét

¹⁹⁵ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 375–389 (I. prédikáció), 389–394 (II. prédikáció).

¹⁹⁶ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 375.

¹⁹⁷ Ezt a jellegzetes szerkesztésmódot a szakirodalom Pázmány prédikációi kapcsán írta le, lásd BITSKEY, *Humanista erudíció...*, i. m., 135.

is, amely Nagy Sándor és Szent István között néhány gondolattal később valóban bemutatásra is kerül. Ennél azonban sokkal fontosabb, hogy az exemplum egy, a képi reprezentáció szemiotikáját és ontológiáját érintő problémát is felvet, nevezetesen azt, hogy az ábrázolás miként viszonyul az ábrázolt személyhez. Csúzy szerint ugyanis Nagy Sándor bölcsen ismerte fel, hogy ha az ábrázoláson valami „rendetlenség, csúff, vagy más egyéb illetlen állapot” jelenik meg, akkor az az ő személyére vetül, vagyis az ábrázolás hiányosságait az ábrázolt személy hiányosságaiként értékelik, legfőképpen ellenségei. Noha a hiányos vagy kevésbé sikerült kép leginkább a rosszindulatú érdekeltségű értelmezés során válik az ábrázolt személy számára kellemetlenné, az exemplum mégis a szónok öneljelentéktelenítő megnyilvánulásainak kiindulópontja lesz, amikor felteszi a kérdést: „Apelles festő ecsetecskéjét, Kristusban szerelmes halgatoim; talám én, helyessen, még kezemben-sem-tudom venni...”¹⁹⁸ Ezt azonban rögtön cáfolni is tudja egy retorikailag színvonalasan megszerkesztett, ritmikusan megkomponált szövegegységgel. A simulatio és dissimulatio artis elve kerül egymással termékeny feszültségbe, amikor a szónok önmaga kisebbitésével, képességeinek lekicsinylésével tesz tanúbizonyságot retorikai képzettségéről, többek között arról, hogy jól használja a captatio benevolentiae egyik fajtáját. Ennek a feszültségnek a szimulálása határozza meg a prédikáció egészét, amit az öneljelentéktelenítés retorikai eljárásainak és a bravúros szerkesztés technikáinak váltogatása, együttléte teremt meg.

Hasonló ellentmondás jön létre a propositióban a prédikáció megszerkesztettsége és önreflexív megnyilatkozásai közt. A propositio – a mesteri szerkesztés bizonyítékaként – tartalmilag

¹⁹⁸ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376. Az ókori Görögországban és Rómában számos anekdota keringett a festészet megtévesztő erejéről. Apelles római festő olyan élethű képeket festett, melyek összetéveszthetők voltak a valósággal: festett kancáját például meg akarta hágni egy csódör, a kígyó-képmás pedig elnémította a madarakat. Másik ilyen legendás festő Zeuxis volt, az ő nevét szintén gyakorta olvashatjuk a prédikációkban, ugyanis az általa festett szőlőre madarak szálltak, hogy lakmározzanak belőle. A témához lásd: ERNST KRIS, ORTO KURZ, *Die Legende vom Künstler: Ein geschichtlicher Versuch*, Wien, 1934.

szorosan kapcsolódik az expositio szerénység-toposzához: egy újabb toposszal az együgyű, egyszerű beszéd mellett foglal állást, ezt azonban nemcsak a hallgatóság igényeinek való megfelelés motiválja, hanem a szöveg eleji *captatio benevolentiae* is. A „Hogyan, és mi módon teljesítem-bé tehát fel-tett czéloamat”¹⁹⁹ kérdésre felel a prédikáció az egyszerűség kritériumával: „nem a’ szó fodorgató Bölcs Orátorok Tanévtványi vagyunk; ugy-mond Szent Dömjén Péter, hogy ékes szóllással csiklándoztassuk a’ hivek füleit, hanem együgyű halászkoké.”²⁰⁰ Nem ékesszóllással, nem „nyughatatlan elme-fútatásokkal ki-gondolt ujságok” felvonultatásával kívánja megfesteni a szent király portréját, hanem „együgyűséggel czélozok [...] élete folyására”.²⁰¹ Itt tehát az egyszerűség kritériuma mellett még két dolgot helyez kilátásba a szöveg: az élettörténetet, illetve az erre történő „czélozást”. A „czélozás” szó használatából arra a jelentésre kell következtetnünk, hogy a prédikátor a szent király életét nem elmesélni, „narrálni” fogja, hanem valami egyéb összefüggésrendbe állítva idézi fel annak egyes eseményeit.

Az argumentatio első bekezdésében megteremtődik a további szövegszerveződés egyik alappillére. Egy újabb, Nagy Sándorhoz kapcsolódó exemplum keretében hangzik el az a latin mondat, amelynek a szövegben való állandó visszatérése, ritmikus ismétlődése a leginkább szembetűnő szerkezeti elemet képezi: „Noha még így-is, majd tétovázó habozás a’ dőlgom; mert dicsősséges Szent István Királynak mondathatik az helyesben, a’ mit Nagy Sándornak *Ephestion*-névü kedves szolgájáról mondott vala, némelly tudós Bölcs, halotti pompájának alkalmatosságával: *De dilecto nunquam satis*. Hogy a’ kedvesről, és szerelmesről soha eleget nem szólhat az ember.”²⁰² A prédikáció meghatározó tartalmi elemévé válik a mentegetőzés: a szentbeszéd első fele a dicséret kellő fokozásának lehetetlenségéről szól, ahogy erre a visszatérő „*De dilecto nunquam satis*” idézet minduntalan figyelmezteti is a hallgatóságot. A tét végül is egy látszólagos ellentét-

¹⁹⁹ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

²⁰⁰ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

²⁰¹ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

²⁰² CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 376.

tel való játék: a szöveg kinyilvánítja, hogy Szent Istvánt nem lehet eléggé dicsérni, ám mégis kísérletet tesz erre. Így az ismételten felbukkanó latin mondat is kettős funkciójú: egyrészt állandóan figyelmeztet a kísérlet lehetetlenségére, másrészt egyben le is győzi azt, hiszen ez az a kijelentés, amely a legalkalmasabb a magasztalásra.

A prédikátor elveti a Démoszthenésztől kölcsönözhető „mézzel folyó beszéd” lehetőségét, a Tulliustól megszerezhető „fülöket csiklándoztató szó-fodorgatást”, az Arisztotelésztől tanulható „elmés okoskodást” vagy a Próteusz-féle „sok-féle változást”, „külömb-külömb-féle szín hányást”, tehát az eloquentiát, a tudós (tudományos) eszme-futtatásokat és a simulatiót, hangsúlyozván, hogy még ezek az eszközök *sem* lehetnek elegendők a szent dicséretéhez. S hogy ezt rögtön be is bizonyítsa, Noé, Hénóch, Mózes, Jób ószövetségi dicséretét hívja segítségül, hozzájuk hasonlítva Istvánt, de minden megállapítás után hangsúlyozva: még az ilyen fokú dicséret sem volt elegendő – annak adva így tulajdonképpen hangot, hogy Szent István minden említett ószövetségi személynél tiszteletreméltóbb. „Egy-szóval, ő benne sajdétván Abel ártatlanságát, Josef tisztaságát, Dávid szentségét, öszveséggel, a’ Patriarkák hitit, a’ Proféták reménségét, az Apostolok buzgóságát, és majd minden szentek tekéletes jó erkölcsét, Isten szive-szerént-való férfinak nevezhetem Dáviddal: *Vir secundum cor DEI*. ’S-talám rész-szerént helyessen-is, közelétvén az igazsághoz; Mivel Dávidnak, vagy nevei-is azt hozza magával *David*, az-az, *Dilectus*, kedves, kellemetes.”²⁰³ A Dáviddal való összehasonlítás tehát már közelít a megfelelő mértékű dicsérethez, s itt valójában az is kiderül, hogy az ószövetségi előképekkel történő jellemzés segítségével valóban megközelíthetjük István tiszteletreméltóságának fokát, amivel az elegendőképpen nem dicsérhető szinte már megfelelőképpen dicsérjük. Miközben az ószövetségi citátumokkal jellemzi Istvánt, ez a retorika folytatódik a szövegben: „Álmélkodásra méltó fölséges edénynek titulálhatom Salomonnal: *Vas admirabile, opus Excelsi*. Természet csodájának keresztelő Szent Jánossal: *Prodigium naturae*; Kinek a’ Magyar

²⁰³ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377.

Nemzet-közt, nem született mássa: a'-vagy, csodássan adatott, neve-szerént, valóságos Koronának. Vagy-is, érdemessen Koronáztatottnak. S'-még-is csak semmi, mert: *De dilecto nunquam satis*. A' kedvesről, soha senki nem-szólhat eleget; fő-képpen, a' ki, *Excelsus prae regibus terrae*; Minden egyéb földi Királyok eleiben helyeztetvén: *Dilectus DEO & hominibus*; Mind Isten, mind pedig emberek-előtt, kedves, kellemetes, mint e' máj dicsösséges szent István Király."²⁰⁴ Miközben a dicséret lehetetlenségét hangsúlyozza, újabb és újabb dicsérő formulákkal toldja meg a laudációt. A szöveg ezen a pontján a „De dilecto nunquam satis” szövegszervező elemet a „Dilectus DEO & hominibus” visszatérése váltja fel. A prédikátor nem folytatja tovább a paradox játékot a dicséret lehetetlensége által történő dicsérettel, döntenie kell, szól vagy hallgat. A szólás azonban kötelesség, teljesítenie kell, mindeközben viszont a szószátyárság sem megengedhető.

Az argumentáció – elvetve a laudáció retorikai lehetőségének (így a személyi érvek) egy részét – arra vállalkozik, hogy erényeiben dicsérje Szent Istvánt. Ebben a laudációban újra sorra megjelennek az Ószövetség kiemelkedő személyei, hogy párhuzamként, előzményként szolgáljanak István erkölcsiéhez. Elsőként ismét Dávid király, akinek Isten szíve szerént való voltát az Apostolok cselekedeteiből magyarázza: „mert ő cselekezi meg minden akaratomat” (ApCsel 13,22). A párhuzam felismerése szinte heurisztikus: „Ah! igen-is, ugyan azt rendeli, *super familiam suam*, az ő cselédgyének gondviselőjévé, mint e' máj dicsösséges szent István Apostoli Királyúinkat, a' ki: *prae millibus*, ezerek-közül, arra a' végre választatott, hogy előtte lenne, és a' bálványozó Pogányságból ki-térétvén, az Isten parancsolatinak öszvényin, mind üdvösséges törvény-szabásával, mind pedig szentséges példájával, és mindenektől követendő maga-viselésével, mint-egy kézen-fogva vezérленé az ő kedves, és választott Magyar népét.”²⁰⁵ A jelenben lejátszódó felismerés retorikája Csúzynál gyakran alkalmazott szóművészeti megoldás: korábban az isteni kegyelem

²⁰⁴ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377–378.

²⁰⁵ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 382–383.

által történő megismerés, tapasztalás színreviteleként jellemeztem.

Itt azonban egyértelművé válik, hogy többről van szó, mint egyszerű analógiáról – az összekapcsolás a figura értelmében mutatkozik meg. Nem arról van szó ugyanis, hogy az ószövetségi történetek szereplői mintegy retorikai bravúrként, díszítményként, a hitszónok erudíciójának bizonyítékeként vannak jelen a szövegben, nem is egyszerűen arról van szó, hogy István jellemezhető néhány ószövetségi idézettel. Istvánnal ugyanis megismétlődik valami a történelemben, sőt bizonyos értelemben magasabb szinten, mint az Ószövetségben. Ábel, József, Dávid, a próféták és az apostolok tulajdonságainak kiemelése tehát arra az üdvtörténeti folyamatra, kapcsolat- vagy összefüggésrendszerre mutat rá, amelyben Szent Istvánnak is helye van. Erről tesz tanúbizonyosságot egy másik szöveghely, mely arra utal: Salamon akár Istvánról is beszélhetett volna, mikor Joziást dicsérte, sőt Istvánt kétszeres dicséretben részesítette volna. „Memoria Josiae, in comparisonem odoris facta, opus pigmentarii, in omni ore indulcabitur memoria ejus. – Eccli 49.” – Csúzy továbbírja a laudációt: bibliai citátumokkal (3Reg 4, Prov 10), Ovidius *Metamorphoses*-ével és saját szavaival bővítve azt. A továbbírt laudáció látszólag még Salamon szövege, a hitszónok pedig ezután kapcsolódik be a dicséret fokozásába, hangsúlyozva, hogy Józiásban nemcsak Noé hosszan tűrése, Ábrahám engedelmessége, Sámson erőssége, Dávid szentsége, Ezékiás istenfélelme és hűsége egyesül, hanem minden más erény „ö-benne [...] mint-egy királyi tárházban, minden drága kincsek, minden válogatott erkölcsök fel-találtatnak, és, mint-egy virágos kertben, a’-vagy, Patika mi-helyben, az alázatosság violyai, a’ tisztaság liliumi, az Apostoli buzgóság rosáj, a’ szövetkező egygyes akarata, napra forduló virági, egy szóval: minden jóságos cselekedetek kíváncsú szép színt mutatnak”²⁰⁶ és illatoznak. Josiás dicsérete helyeződik át Istvánra, mikor a szónok „felismeri” a köztük lévő figurális kapcsolatot. Josiás pedig azért érdemelte ki Salamon ilyen fokú dicséretét – írja a szónok –, „mert ő törölte-el az Istentelenségeknek útálatosságát;

²⁰⁶ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 383–384.

és az Ur-hoz igazétván szívét, ő erősítette-meg a' bünösök napjaiban, az Isteni tiszteletet. Oh! Felséges Ur Isten! vallyon minémü ítélte lőtt volna Bölcs Salamonnak, ha-hogy azt a' boldog időt érhetne volna, mellyben dicsösséges szent István Apostoli királyunk, az egész keresztény világ öröme, mint *Electus prae millibus*, ezrek közül választott, élt, élven országlott, s-országlóván Apostolkodott?"²⁰⁷ István tehát nemcsak hogy felér Joziás érdemeivel, hanem túl is szárnyalja azokat. Joziás tettei Istvánban hatványozottan ismétlődnek meg, hiszen István az egész keresztény világ öröme országlott, végezte térítő munkáját. Joziás prefigurációja Istvánnak, de üdvtörténeti „helyi értéke” alacsonyabb. Ugyanígy Mózesnek is, aki csak Isten előtt volt kedves, hiszen az emberekkel konfrontálódnia kellett, István azonban egyszerre volt kedves Isten és népe előtt is. A prédikáció első részét meghatározó „De dilecto nunquam satis” paradox ténye kapcsolatos a hagyomány figurális-tipológiai olvasatával is, ugyanis csak tökéletlen, „árnyékos képezéssel” lehet beszélni a tökéletes szentségről. Ezt az argumentáció azon pontján váltja fel a „Dilectus DEO et hominibus” mondat ismétlődése, ahol a figurák, az „árnyékos képezések” szerepeltetése veszi át az érvelés szerepét.

Szent Istvánról mint történelmi személyről, életéről, tevékenységéről csak rövid utalások formájában szól a prédikáció – valóban csak „céllozgat”, beleillesztve az eseményeket abba a laudációs kontextusba, mely a dicséret lehetőségét biztosítja: vagyis hogy István erényei révén prefigurációinak egy gyakran magasabb szinten történő megismétléseként értelmeződik. Hiányoznak az életéből vett epikus jelenetek, a hosszan kifejtett, narratív exemplumok. (Itt kell megjegyezni, hogy a néprajzi kutatások szerint István alakjához egyébként is valamivel kevesebb néphagyomány, legendás történet kapcsolódik, mint más történelmi személyiségünkhöz vagy szentünkhöz.²⁰⁸ Ez a jelenség talán a hagiográfiai hagyomány jellegéig vezethető vissza.) De nem alkotja meg a szöveg a történelmi király képét sem – csupán egy-

²⁰⁷ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 384.

²⁰⁸ MAGYAR Zoltán, *Szent István a néphagyományban*, Bp., Osiris, 2000, 7.

házalapító tevékenységének néhány mozzanatával találkozik a hívő –, ellentétben például Illyés András és Illyés István beszédeivel.²⁰⁹ Egy absztrakt példakép és égi pártfogó alakja bontakozik ki előttünk a dicséretes változatos retorikájában, tizenhárom lapon keresztül – a prédikáció lényegében egy monumentális laudáció, melyben a laudált személyt a laudáló beszélő személyes megérintettsége emeli még magasabbra. Ezt a személyes érintettséget, affektivitást motiválja az, hogy a beszélő egyrészt önmaga elégtelenségével szembesül, ami nem más, mint a szentséggel szembeni általános emberi kicsinységünk, másrészt a prédikáció során ismeri fel István igazi nagyságát prefigurációi viszonylatában – s ezt a felismerést színre viszi.

A prédikáció tehát leginkább a képes beszéd lehetőségeit aknázza ki az elbeszélés helyett. Hallgatójára elvitathatatlanul mély benyomást tesz az, hogy a Krisztust követő szent királyban is a próféciák beteljesülését tapasztalja.

Az Ószövetség alakjaival történő párhuzamba állítás már a középkor óta a szentek legitimációjának egyik eszköze, amellet hogy a Bibliára való állandó hivatkozás kötelező érvényű is. Csúzynál viszont ez a figuraként megjelenő módszer a laudáció pillérét jelentő, inventiót meghatározó szerepet kap: leggazdagabban a Szent Istvánról szóló prédikációkban – különösen az imént ismertetett elsőben – van jelen. Jelentősége miatt azonban érdemes némi figyelmet szentelni a művelődéstörténeti párhuzamoknak is. A figura formailag az ún. biblikus mitizációként leírt alakzattal azonos jelenség, mely a 17. század világi költészetét is nagymértékben jellemzi. S mivel a biblikus mitizáció igen széleskörben elterjedt, gyakorolt és ismert hagyomány, melynek a 17. században számos esetben politikai vonatkozása van, ezért Csúzy beszédei nemcsak a Szent István-prédikációk retorikai tradícióival léphetnek dialógusba, hanem olyan, elsősorban a protestáns felekezetek szerzőinek tollából származó beszédek, szövegek hagyományára is reflektálhatnak, melyekben a politikai

²⁰⁹ ILLYÉS András, *Megrovíditett Ige... II, i. m.*, 416–438; ILLYÉS I., *Sertum... II, i. m.*, 64–81.

vonatkozású biblikus mitizációnak ugyancsak jelentős szerepe van.²¹⁰

Kiemelendő a Mózesrel és Dáviddal történő párhuzamba állítás, mivel ugyanez a protestáns hagyományban sajátos funkcióban jelentkezik. Bocskayt az országgyűlésre összegyűlt rendek szabadítóként, a „magyarok Mózeseként” üdvözölték, aki „az Úr Istennek kedves és kellemes szent akaratjából eljött, hogy levegye népéről a bilincset”.²¹¹ Debreceni Szappanos János *Militaris congratulatio* című versében (1604), melyben Bocskayt az álmosdi győzelem alkalmából mint „isteni szabadítót” üdvözli, Mózesrel, Áronnal, Gedeonnal, Józsuéval állítja párhuzamba.²¹² Ugyanezek a párhuzamok Bethlen Gábor laudációiban is megjelennek: Bojti Veres Gáspár dicsőítő éneke Bethlen Gábor tiszteletére Mózesrel kapcsolja össze a fejedelmet. A korábban Prágai Andrásnak tulajdonított *Gabriel Princeps Transylvaniae* című költemény pedig Bethlent Gedeonként ábrázolja: „Az magyar nemzetnek, / S az köröszvénysegnék, / Én vagyok Gedeona.”²¹³ Mindez – ahogy Benda Kálmán megmutatta – a Kálvin-féle államelméletből kinövő ellenállás-tanban gyökerezik.²¹⁴ Kálvin az uralkodói hatalom isteni eredetét vallja, azonban csak azt az uralkodói hatalmat fogadja el törvényesnek, amely teljesíti az Isten által rábízott feladatot. Ellenkező esetben Isten szolgái közül választ ki egyet, hogy be-

²¹⁰ A biblikus mitizáció – Hargittay Emil definíciója szerint – a bibliai hivatkozások, párhuzamok alkalmazásának olyan módja, hogy „a kortársakra vonatkoztatott bibliai párhuzamok (nevek) valamilyen lényegi hasonlóság alapján jelentéstöbbletet kölcsönöznek a műnek”. A biblikus mitizáció és a fejedelmünkör kapcsolatáról: HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói csmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., Universitas, 2001, 24.

²¹¹ BENDA Kálmán, *A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára*, Helikon, 1971, 322–330; itt: 327.

²¹² RMKT, XVII/1: *A tizenöt éves háború, Bocskay és Báthori Gábor korának költészete*, s. a. r. BISZTRAY Gyula, KLANICZAY Tibor, NAGY Lajos, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1959, 256–260.

²¹³ RMKT, XVII/8: *Bethlen Gábor korának költészete*, s. a. r. KOMLOVSZKI Tibor, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1976, 58–61. Az attribúció megkérdőjelezéséhez lásd: FAZEKAS Sándor–JUHÁSZ Levente, *Ezersztűnű kaméleon (A Sebes agynak késő sisak forrásai)*, ItK, 2004/3, 267–291.

²¹⁴ BENDA, i. m., 322–330.

teljesítse bosszúját az uralkodón. Ilyen szolga volt Mózes is. Ezt az elméletet használták fel a magyar rendek, amikor a Habsburg-ellenes mozgalmukhoz alakították ki ideológiájukat, s ez a gondolat élt tovább a Bocskay, majd Bethlen alakjához kapcsolódó irodalomban. Dávid mint az Istentől származó hatalom birtokosa úgyszintén gyakran áll párhuzamban mind Bocskayval, mind Bethlennel.

Csúzy prédikációiban a szent királyokat Mózesrel és Dáviddal egyaránt párhuzamba állítja, pl. „Isten szive-szerént-váló férfiúnak nevezhetem Dáviddal: *Vir secundum cor DEI*. S’-talám rész-szerént helyessen-is, közeléltvén az igazsághoz; Mivel Dávidnak, vagy neve-is azt hozza magával *David*, az-az, *Dilectus*, kedves, kellemetes”²¹⁵, majd később: „kedves e’ máj dicsösséges szent István Király, kinek tettetéssel palástolt hizelkedés-nélkül mondhattam volna idejében azt, a’ mi régenten mondatott Dávidnak: *Ecce places Regi, et omnes servi ejus diligunt te*. Imé tetczel, és jó kedvében vagy a’ mennyei királynak, a’ mindeneket alkotó Felséges Istennek, és az ő választott szolgálai, minnyájan szeretnek téged; mert te-is tellyes lévén buzgó szeretettel, Q. D. *quae sunt placita eis facis*: mind azokat a’ mi az Isten-előtt kedvesek, és egy tekélletes Fejedelmet illetnek, szivessen, és fogyatkozás-nélkül, bé-telleyesétted.”²¹⁶ Szent István alakjának ez a figurális-tipologikus jellemzése a protestáns államelmélettel összekapcsolódó biblikus mitizációval léptethető intertextuális kapcsolatba. A kor politikai diskurzusaiban járatos olvasó a beszédekben kiformalódó István-alakot a protestáns hagyománnyal való vitaként értelmezheti, az arra született katolikus válaszként is olvashatja. Vagyis számára Szent István képében a protestáns államférfi idealizált prototípusának leváltása történik meg. Csúzy első prédikációjában a magyarokat oltalmazó uralkodó képe a domináns, aminek következtében a peroratio fohásza ilyen kéréssel fordul Istvánhoz: „nyerj [...] a’ Magyar Nemzetnek kegyes fejedelmet; S’-kivánt szabadságot; és a’ pártos eretnekségből ki-feselvén, ki-

²¹⁵ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 377.

²¹⁶ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 382.

tisztulván, nagy Aszszonyúknál véle-nőtt könyörtületességet.”²¹⁷ Szent István alakja a prédikáció zárlatában tehát egyértelműen aktuálpolitikai vonatkozást kap – ennek a lehetőségét teremtették meg a prédikáció folyamán különféle prefigurációi, melyek a protestáns hagyományt ellenpólusként idézhetik fel.

Ezt az olvasatot támogatja egyébként a zsidó–magyar sorspárhuzamot idéző nyelvhasználat is, s bár a Mózes-sel való összehasonlítás csak kimondatlanul van jelen a szövegben, a magyar nép kiválasztottságának említése felidézi ezt a hagyományt: „arra a’ végre választatott, hogy előtte lenne [ti. a népe előtt], és a’ bálványozó Pogányságból ki-térétvén, az Isten parancsolatinak öszvényin, mind üdvösséges törvény-szabásával, mind pedig szentséges példájával, és mindenektől követendő maga-viselésével, mint-egy kézen-fogva vezérленé az ő kedves, és választott Magyar népét.”²¹⁸

Csúzy Szent István-napi prédikációjában tehát a biblikus hagyomány figurális-tipologikus értelmezése szervezi a laudációt, mely azt eredményezi, hogy a beszéd nem annyira az elbeszélő elemekkel, mint inkább a képes beszéddel hat abban az értelemben, hogy a „tökéletlen előképek” figurális olvasását nyújtja. Mindeközben a *simulatio* és *dissimulatio artis* feszültsége dolgozik a szövegben, öneljelentéktelenítő bejelentések és bravúrosan megszerkesztett részek váltogatják egymást. A minúció azzal indokolja magát, hogy „de dilecto nunquam satis” – a szívünknek kedvesről nem lehet eleget beszélni, ezért „tétovázó habozás a dolgom” – fogalmaz Csúzy. A szöveg retorikája kettős következtetés levonását serkenti: a tökéletes szentségről csak „árnyékozó képezésekkel”, tökéletlen „hasonlatosságokkal” lehet beszélni, valamint beszédünk nem kielégítő voltának elismerése a legalkalmasabb a magasztalásra.

²¹⁷ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 388.

²¹⁸ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 383.

3.3. A figura mint elmésség és mint a barokk életszentség bizonyítéka

(Csúzy Zsigmond Szent Erzsébet-napi prédikációja)

A figurális értelmezés lehetősége végigkíséri Csúzy Zsigmond *Zengedező sip*-szó című kötetének a demonstrativum genusában írt hitszónoklatait. Nemcsak a férfi, de a női szentek alakja is ószövetségi párhuzamok sokaságából épül fel. Az ószövetség alakjai gyakran nemcsak mint egyszerű hasonlatok, hanem mint a szent alakjában a beteljesülésüket elnyert előképek, figurák biztosítják a laudáció invenciós bázisát, és a laudált szentet az üdvtörténet kiteljesedésének tevékeny részeseként megmutató figura a dicséret legalkalmasabb módjának bizonyul.

Csúzy pálos szerzetesként Rákóczi tábori papja lett, és ebben a minőségében önvédelemből elkövetett gyilkosság ügyébe keveredett.²¹⁹ A tábori élet nem maradt következmények nélkül hitszónoki tevékenységére nézve sem: a vitézkedés metaforái, motívumai állandóan visszaköszönnek a prédikációiban. Talán ezzel az életrajzi adalékkal is összefüggésbe hozható a Szent Erzsébet-prédikáció retorikája.²²⁰

Szent Erzsébet Csúzy kötetében – Szent Györgyhez és Szent Mártonhoz hasonlóan – a vitézkedő szentek sorát bővíti, míg azonban György és Márton testi értelemben is vitéz volt, Erzsébet esetében csak a lelki értelemben vett vitézkedésről beszélhet a szónok: ő ugyanis „...mint némelly második Debora, fegyvert ragadott, és új móddal, s-ki-keresett elmés fortéllyal, mind addig túsakodott, míg dicsősségesen nem győzedelmeskedett, az, az új mód pedig, nem vala egyéb, hanem mély alázatossága, alázatos kisdedsége, tekéltetessége, buzgosága, testének sok-féle sanyargatása, *Evangeliumi* szentsége, és irgalmas könyörületessége & c. Így a' hitnek paisával, az üdvösségnek Sisakjával, az Isten igéjének két élő kardgyával & c. és fel-övedzván magát az Isteni

²¹⁹ ESZE, i. m.

²²⁰ CSÚZY, i. m.

félelemmel, mind addig tusakodott (mondám) míg gonosz ellen-ségin, fő-képpen a' Sátánon nem győzedelmeskedett.”²²¹

Erzsébet vitézkedése azonban – a prédikáció retorikája szerint – nem egyszerűen a hitszónok által Szent Pál nyomán *alkalmazott* elmés metafora, mivelhogy az elmesség forrása magának Erzsébetnek az élete, aki „új móddal, s-ki keresett elmés fortéllyal” tusakodott. A hangsúly azon van, hogy Erzsébet saját maga formálta életét élő, testi, vagyis nemcsak a retorikában létező elmésséggé, és ezáltal a barokk életszentség sajátos formáját teremtet-
te meg: minthogy a barokk prédikáció elméssége a szövegben megcsillanó isteni bölcsesség, Erzsébet az „elmés fortéllyal” ki-gondolt és megvalósított vitézkedéssel önmagában teremti meg az isteni bölcsesség megmutatkozásának lehetőségét. Erzsébet ilyenfajta elméssége persze egyben a hitszónok teljesítményét is feltételezi, de csak annyiban, amennyiben az felismerte a szent életében megmutatkozó argutiát.

Erzsébet ószövetségi előképei a vitézkedő hősök, Judit és De-bóra, s mellettük Gedeon: „Igy világosította, mint Gedeon az ő vitézit, jó példaadásával, böjtölésekkel, és holmi egyéb testi sa-nyargatásokkal; meg-mutatván, mi formán lehetne könnyebben ellenségeket gyalázatos szaladásra kényszeríteni. Igy biztatta, és erősítette, mint-egy újal mutatván trombita harsagással, hogyann omoltathatnak-le a' fel-fúalkodott kevélység halmai, a' meg-általkodott kemény szivnek vastag falai; és mind azok a' temérdek bástyák, mellyek üdvösségünk gátlásával vakmerőködnek; holott, a' testnek délczégységét, és mindenkor a' lélek-ellen sú-goldozó szilaiságát törvénytelen hajlandóságival sanyarú öldök-lésivel meg-törte, meg-zabolázta; és az Isten parancsolatinak gyönyörűséges igája-alá szorította.”²²² Fegyverei ebben a lelki harcban persze nem egyebek, mint a Szent Pál által felsorakoz-tatott armatura – ugyanezeket használja mindenki, aki lelki ér-telemben (is) tusakodik, így Szent Márton és Szent György is ezen fegyverek birtokában küzd. Erzsébet pedig, leghathatósabb fegy-

²²¹ CSÚZY, *i. m.*, 585–586.

²²² CSÚZY, *i. m.*, 586.

verének, az alamizsnálkodásnak köszönhetően még az *amazon* jelzőt is kiérdemli.

A hitszónok azonban – ahogy maga is hangsúlyozza – semmi újdonságot vagy magától koholtat nem ír a prédikációban, s ezt abban az értelemben is érvényes állításnak kell tekintenünk, hogy a prédikáció retorikája szerint Erzsébet vitézkedését mint acutetzát nem a szónok szerzi, gondolja ki, ő csupán meglátja a szent életében az elmésség megnyilvánulását, vagyis láthatóvá teszi, ahogy Erzsébet saját életében hagyja megnyilvánulni az isteni bölcsesség fényét.

Persze Szent Erzsébet alakjában nemcsak az ószövetségi férfi és női vitézek, hanem a középkor vitézkedő szentjei is visszaköszönnek – nem véletlen, hogy prédikációszövegében Csúzy idézi és hivatkozza Szent Márton élettörténetét. A vitézkedés elmés metaforájával a figura hatókörébe kapcsolható az üdvtörténet számos eseménye, s ennek az összefüggésrendnek a szónoklat tudásforgalmazási technikái szempontjából is jelentősége van: a nyelv tropológiai működésében létrejövő, mondhatni másodlagos vizualitás ikonográfiai értelmezések segítőjévé válhat: vagyis a vitézkedő Szent Erzsébet figurális laudációval „megfestett” képe más szentek ikonográfiájához való hozzáférést biztosítja. Kétségtelen az is, hogy Erzsébet vitézkedése a Dávid-, a Gedeon-történet és más bibliai esemény lelki értelmezésének lehetőségéhez biztosít megfelelő nézőpontot. Ami azonban ezen prédikációnak is a legnagyobb tétje lehet, az egy látásmód felkínálása: annak láthatóvá tétele tehát, hogy az ószövetségi előképek alakja, valamint a vitézkedő szentség más megnyilvánulásai nem csupán eszközök Szent Erzsébet – vagy bármely más szent – jellemzéséhez, az összekapcsolt elemek közti kapcsolat ugyanis nem egyirányú, hanem ezek egymás értelmezői, igazi jelentésüket és jelentőségüket pedig valójában csak ezekben a kapcsolatokban nyerik el. S ebből a szempontból különös jelentősége van annak az acutetzának, miszerint Erzsébet vitézkedése valójában Erzsébet elméssége. Így ez az elmésség, mely nem a szónok retorikai képességeiből származik, az üdvtörténet eleve figurális és így önmagát feltáró szerkezetének a bizonyítéka, Erzsébet élete pedig önmagában is az üdvtörténet figurális olvasása. Mindez pedig egyben

az elmésség legitimációja is: az elmésség nem tekinthető pusztán tanult retorikai eljárásnak.

3.4. A figura mint világi személy laudációjának szakralizáló eszköze

(Landovics István Buda visszafoglalása alkalmából született prédikációja)

Az előző fejezetek a képes beszédnek és különösen a figurális értelemnek a szentek laudációjában betöltött szerepét vizsgálták. Csúzy Zsigmond különböző szentek ünnepére írt prédikációi arról tanúskodtak, hogy a szentségről emberi lehetőségeinkhez mérten leginkább a figurával, az „árnyékos képezésekkel” lehet beszélni, s noha ezek maguk is tökéletlen hasonlatosságok, hiszen a tökéletlen emberi nyelven szólalnak meg, mindeközben az evi-lági létet az üdvtörténeti idő struktúrájába emelik.

A tipologikus-figurális értelmezés azonban nemcsak a római egyház kanonizált szentjeivel kapcsolatban működtethető, s nemcsak ebben a kontextusban jelentheti a laudáció egyik legal-kalmasabb eszközét, hanem a megélt történelem értelmezésében és a politikai érdekeltségű laudációban is fontos szerepet tölt be. Ennek megfelelően akár a politikai-történelmi események és azok alakítói is részesülnek a szakralitásban, és az üdvtörténet rend-jében nyerik el funkciójukat, jelentőségüket. A szakralitás ilyen mértékű jelenléte a történelemszemléletben természetesen nem újdonság, annál inkább érdekes lehet ezt az „elégtelen dicséret” közhelye által alakított laudáció kontextusában vizsgálni.

Noha Buda 1686-os visszafoglalásáról Európa-szerte nagy számban maradt fenn beszámoló, magyar nyelvű reflexiókat már csak jóval kisebb mennyiségben ismerünk.²²³ Egyike ezeknek a

²²³ R. VÁRKONYI Ágnes, *Buda visszavávása, 1686*, Bp., Móra Ferenc Könyvkiadó, 1984, 9–10; *Napló Buda, avagy Offen erős városának híres ostromáról...*, összeáll. CZIGÁNY István, HANKÓ Ágnes, Bp., Balassi Kiadó, 1998, 29–30 (Előszó). Igen részletes bibliográfiák állnak a témában a kutatók rendelkez-

jezsuita Landovics István prédikációja, mely az 1689-es *Novus Succursus az az Uj Segétség* című kötetében jelent meg.²²⁴ Lukácsy Sándor megállapítása szerint ez az egyetlen fennmaradt magyar nyelvű egyházi beszéd ebben a témában.²²⁵ Részletes vizsgálatát azonban ő sem végezte el, jóllehet a nemzetsorsról gondolkodás jelentős retorikai teljesítményéről van szó.

A prédikáció „címe” Isten dicséretét ígéri, s a szöveg inventióját és dispositióját többnyire a laudáció retorikai előírásaihoz igazodás határozza meg. A szöveg retorikája eközben bizonyos történelemértelmező narratívák megszólalását is lehetővé teszi, ami által a szentbeszéd túlmutat a „hálaadó dicséret” funkcióján.

A prédikáció retorikáját erőteljes szenvedélyesség jellemzi: a hitszónoki hang folyamatosan előtérbe helyezi magát, kételkedései, kérdései mellett azonban legfőképpen az elragadtatottság patetikus alakzataiban. Akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy az *öröm retorikája* szervezi a szöveget, amely örömmel a prédikáció tematikai, illetve pragmatikai szintjén is szerepe van. A propositio egyenesen az öröm mint az egész prédikációhallgatást végigkísérő affektus és ennek megfelelő kegyes magatartásforma megvalósítására szólít fel: „Mig azért errül szollok az örvendetes győzedelemtől, ki ki vigadgyon szívében, és istenét dicsőjtse.”²²⁶ Az *argumentatio* a kronológia rendezőelvének megfelelően a 145 esztendő török uralom fontosabb eseményeit rendezi sorba, ügyelve arra, hogy az érvelés Buda felszabadításának jelentőségét emelje ki: a sikertelen visszafoglalási próbálkozások mellett a

zészerc, pl. *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének európai levéltári forrásai*, szerk. BARISKA István, HARASZTI György, VARGA J. János, Bp., Budapest Főváros Levéltára, 1986; *Buda expugnata 1686: Europa et Hungaria, 1683–1718. A török kiűzésének hazai levéltári forrásai*, szerk. FELIŐ Ibolya, TRÓCSÁNYI Zsolt, Bp., Budapest Főváros Levéltára, 1987; *Buda és Pest visszafoglalásának egykorú irodalma (1683–1718). A Fővárosi Nyilvános Könyvtár Évkönyve V*; HUBAY Iona, *Magyar és magyar vonatkozású röplapok, újságlapok, röpiratok az Országos Széchényi Könyvtárban 1480–1718*, Bp., OSZK, 1948. A források egy része modern kiadásban olvasható: *Buda visszafoglalásának emlékezete 1686*, összeáll. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Európa Könyvkiadó, 1986.

²²⁴ LANDOVICS, *i. m.*, 645–657.

²²⁵ LUKÁCSY Sándor, *A tűz szónoka = L. S., Isten gyertyácskái...*, *i. m.*, 200.

²²⁶ LANDOVICS, *Novus... II*, *i. m.*, 648.

Budáról kiinduló nagyobb török támadásokat is felsorolja. A tragikus események összefoglalása után ismét felszólítás következik a gyász örömmel történő felváltására: „De kely fel immár a’ porbul szomoru Magyarság, vesd le eddig viselt gyászodat, töröld el le csurgo könyvejdet el fonyadt orcádrul, öltözzél fel dicsősségben, és áldgyad, s’ dicsérjed Fölséges Leopoldus Királyodat, a’ ki eddig valo szomorúságodat vigaságra, bánatodat örömmre, szolgálatodat szabadságra fordította, ird fel, s’ mellyén visellyed nevét megszabadítódnak...”²²⁷ A gyász az assmanni értelemben vett kulturális vagy kommunikatív emlékezetnek a történelmi viszonyuláshoz kínált magatartásformája, vagyis a történelmi reprezentáció alkotóeleme.²²⁸ A történelmi narratívákat a mindenkori jelen tapasztalata erősen meghatározza, s esetünkben ez még látványosabban érvényesül, ugyanis a nemzeti sorsgondolkodásnak a zsidó–magyar párhuzamra építő narratívája többnyire szekvenciális típusú: vagyis olyan, amelynek van kezdete, közepe és látható vége, tehát a befejezésre, vagyis a jövőre irányultsága határozza meg a jelen tudatát is.²²⁹ Tehát amellett, hogy a mindenkori jelen határozza meg egy narratíva létét és milyenségét, ennek fordítottja is igaz: a jelen tapasztalatába is beleíródik a narratíva. Ebből következik pedig az, hogy a narratíva határoz meg bizonyos társadalmi magatartásformákat: ilyen esetünkben a bűnbánat-igény és az azzal kompatibilis érzület- és magatartásforma: a gyász. A gyász felváltása örömmel és vigassággal szükségszerűen azt eredményezné, hogy a gyász reprezentációs formáit erősítő narratívák elmaradnak vagy átalakulnak a szövegben. Például a nemzeti önostorozás toposzrendszere, a „bűneiért bünteti Isten a magyar népet” gondolatköre sem íródhat bele változatlanul ebbe a történelmi reprezentációba, az öröm retoriká-

²²⁷ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 651.

²²⁸ A kulturális emlékezet fogalmához lásd: JAN ASSMANN, *Kulturális emlékezet*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1999; továbbá GYÁNI Gábor, *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás* = Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág Kiadó, 2000, 82, 86.

²²⁹ ÖZE Sándor, „Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, Bp., 1991, 28–29.

ja ugyanis szükségszerűen felülírja a hagyományt. S ennek különös jelentősége van akkor, ha tekintetbe vesszük, hogy a történelemértelmező narratívák olykor erősebbnek bizonyulnak annál, hogy egy történelmi esemény egyszerűen hatályon kívül helyezze őket: példa lehet erre Lippóci Miklós Kassa visszafoglalásának alkalmából született prédikációja, melyben továbbra is az önszertoró narratíva határozza meg a szöveg retorikáját, s ez az öröm nyelvi szituáltságának jelentős mértékben gátat szab.²³⁰

A következőkben a szövegben felépülő történeti reprezentációban megjelenő hagyományos narratívák átalakulását vizsgálom, valamint azt, ahogyan a narratívák a hagyomány figurális értelmezésének köszönhetően lehetővé teszik, hogy a befogadó személyes érdekelttségét, az események jelentőségét és az események irányítójaként megjelölt személy szerepét üdvtörténeti szinten élje meg, illetve értékelje.

Már a textus (Mt 6,33) biztosítja egy határozott történelemértelmező stratégia működésének kereteit: „Keressétek elsősorban az Istennek országát, és annak igazságát, és ezek mind hozzá adatnak néktek.”²³¹ A Buda visszafoglalását ünneplő prédikáció kontextusában a textus azt a történelemértelmező módot vetíti elő, amely szerint a győzelem csak az Istennek tetsző élet, a megfelelő vallásos érzület eredményeként jöhetett/jöhet létre. Olyan jelentésteret hoz tehát létre, amely a zsidó–magyar sorspárhuzam textuális hagyományát előlegezi, ami aztán a későbbiekben konkrétan meg is jelenik a szövegben.

Az exordiumot a „Jeruzsálem pusztulása” toposz határozza meg: az erről szóló krisztusi jövendölésnek betű szerinti és lelki értelme külön is kifejtésre kerül. Már a prédikáció első mondata is erről a kettős értelemről beszél, amit aztán hosszan ki is fejt: „Nem hiszem, hogy valaki lett volna Urunk keserves sirásának Jerusálem várossa megjövendölt el romlása miatt, vig kedvel hirdető embere: mert akár bötü szerént valo magyarázattyát, akár lelki értelmét vette, mind a kettőből meg-kellett szívének

²³⁰ LIPPÓCI Miklós, *Jubilum ecclesiae evangelicae Cassoviensis, azaz: Lelki örömmel és vigasztalással teljes prédikáció, melyet tett [...] Kassa városának megvételétskor, Lőcse, 1682.*

²³¹ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 645.

szomorodni...”²³² Majd a *comparatio* lehetőségére rákérdező dubitatiós alakzattal kapcsolja a Jeruzsálem-toposzhoz Buda felszabadítását: „De ha nagyhoz szabad kisebbet hasonlítani? O áldott Istennek kegyelmes gráziája! ő soha nem érdemlett szerencsém! Én vagyok első, a’ ki nem a’ mi azt illeti Jerusálemről, hanem magyar országnak leg ékeesebb várossául, melynek fel szabadulása felől csak nem-is álmodhattunk, Királyinknak kedves lako helyérül vig emlékezettel, nem mint léendő, hanem mint meg-lelt dolgot hirdetek, és a’ mit ebből a’ székből senki nem mondott, én mondom igazsággal és nagy örömmel...”²³³ Az olvasó figyelme a két város összekapcsolása révén arra a lehetőségre irányul, hogy Buda történelme ugyancsak két távlatban, két sensusban értelmezendő. Mindez persze kimondatlanul, illetve kifejtetlenül marad, a párhuzamokat és ellentéteket (hiszen Buda felszabadulása nem leendő, hanem megtörtént esemény) is felépítő retorikai struktúra az, ami az olvasót ebbe az irányba tereli. Ennek fényében érthetővé válik annak az örömnélkülös jelentősége, amivel a prédikátor az isteni kegyelmet áldja, melynek jóvoltából ő beszélhet először erről az eseményről: hiszen Buda felszabadításának sem csupán betű szerinti, de lelki értelme is van, akárcsak Jeruzsálem pusztulásának. Jeruzsálem pusztulása lelki szinten a bűnös lélek halála, s így Buda felszabadulása a bűnös lélek megmentése, megváltása, ami azonban feltételezi a lélek megtérését. Ezt a jelentést erősíti, hogy a hitszónok Buda visszavételének és újjáépítésének a leírásához a Jeruzsálem pusztulását megjövendölő bibliai szövegrészt parafrázálja: azt, amely az exordiumban betű szerinti és lelki értelemben is megmagyaráztattott: „Buda! Buda! Buda várossa, el idegenitet kedves örökünk, ne busuly, mert noha környül vesznek téged árokkal, falaid le rontatnak, de nem el törlésedre, hanem hogy nekünk épüly, a’ földhöz verettetnek fiad, de nem tulajdon fiad, hanem mostoháid, meg-romlasz egyszer, hogy soha senki többé néked ne árt-hasson, sőt, környül-is vettek, szorongattatnak benned lakosid, és le-vágattattanak de szabadságodra, mert mikor kezünkben

²³² LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 645.

²³³ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 646–647.

estél, akkor szabadittatál fel. örvendez Buda várossal! mert ki vettetett belőled, a' mindeneket által gázoló vad kan..."²³⁴

A „Jeruzsálem pusztulása” toposz már a kezdetektől összekapcsolódott az apokaliptikus értelemmel. Ács Pál tanulmánya azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az apokaliptikus értelmezés nem kizárólagos: Pázmány – vonatkozó prédikációjában például – azt, a már Josephus Flaviusnál kitapintható értelmet örökíti tovább, miszerint a vég Jeruzsálem számára elkerülhető lett volna.²³⁵ Látható, hogy Landovics a hagyomány ezen irányát

²³⁴ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 647. Vö. Iz 29,1–4.

²³⁵ A „Jeruzsálem pusztulása” toposz szervesen illeszkedik a zsidó–magyar sorspárhuzam toposzához – ha éppen nem tőle elválaszthatatlanul létezik. Amint azt Ács Pál Pázmány Péter prédikációi kapcsán megmutatta, a Josephus Flaviusnál fellelhető kétféle történetértelmezés közül a korszak irodalma inkább azt az interpretációt sajátította át, amely szerint a zsidó nép pusztulása nem Isten tervének megváltoztathatatlan része volt, hanem még az utolsó pillanatban is elkerülhető lett volna a szent város pusztulása, ha a zsidóság megtér. Nyilvánvalóan ez az értelem inkább kompatibilis a zsidó–magyar sorspárhuzammal, mint az a magyarázat, hogy Isten tervén már semmi sem változtatható volt. Tehát a „Jeruzsálem pusztulása” toposz, annak ellenére, hogy a végítélet eszkatologikus látására nyitó kép, egyben azt az értelmet is közvetítheti, hogy van esély Isten terveinek a megváltoztatására, vagyis a magyarságnak is van esélye a túlélésre, amennyiben megtér. Jeruzsálem pusztulása tehát nem annyira eszkatologikus bizonyosságot, mint inkább jótékony fenyegetést hordozó toposz. Így a Jeruzsálem szó nem egyszerűen csak egy közeli bizonyossággént létező végítéletet idézhet fel a kor befogadója számára, tehát nem feltétlenül azzal szembesíti, hogy elpusztul, mint inkább azzal, hogy ha nem tér meg, akkor pusztul el. Jeruzsálem azonban az Ó- és Újszövetség eseményeinek nagy részében központi jelentőségű város, ami nem csupán pusztulása révén válik fontossá a keresztény tudatban, mint ahogy a zsidó nép sem csak egyszerűen a kiválasztott, de ezt a lehetőséget eljátszó nép archetípusa. A zsidó nép története bővelkedik a jutalmazás aktusának eseményeiben, s a prédikátorok száján ezért nem annyira a kiválasztottságát eljátszó, s ezért földi hazájának elvesztésével fizető nép, hanem inkább az a nép, amelynek története Isten irgalmáról és bőkezűségéről győzi meg az olvasót. Ezt a kettősséget nemcsak a bibliai zsidó nép asszociálhatja, hanem Jeruzsálem is. S ahogy a zsidó nép története kettős történet – amennyiben megváltás és pusztulás együtt van jelen lehetőségként –, úgy a zsidó–magyar sorspárhuzam is magában rejtje ennek a kettős kimenetelnek a lehetőségét. Vö. ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása = Á. P., „Az idő ósága”: Történetiség és történelemszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., Osiris, 2001, 234–245.

követi, amikor Jeruzsálem pusztulását a figurális bibliaértelmezésre emlékeztető módon állítja kapcsolatba Buda felszabadításával. Mindeközben persze azt is látni kell, hogy a két esemény összekapcsolása retorikailag is kétségtől elment eljárás, ami azáltal lesz igazán hatékony, hogy a Jeruzsálem szóhoz fűződő jelentéstartalmak széles skáláját mozgatja meg.

Ezután kezd a prédikátor Lipót császár dicsőítésébe, akinek mint Buda megmentőjének szerepeltetése látszólag az esemény betű szerinti értelméhez közelíti a hallgatóságot. Noha a prédikáció címe Isten dicsőítését ígéri, a szöveg újra és újra visszakanyarodik Lipót császár laudatójához: „Te néked pedig fölséges Királyunk Leopoldus zöldülyön-meg, fejedben tétetett győzedelmednek Laurussa, tündököllyék homlokod körül arany Szent Koronád, mely eddig csak nem számki vetett homályban bujdosott, virágozzék kezeden Királyi pálczád...”²³⁶ Lipótnak hagyományos ikonográfiai ábrázolása elsősorban antikizáló, másrészt azonban szakrális színezetű: nemcsak a szentkorona legitimációs erejére gondolhatunk itt, hanem a virágzó királyi pálcára is, amely Áron kivirágzott vesszejére utalhat, a krisztusi főpapság előképére. Hogy az eseményeket értelmező befogadó számára Lipót császár isteni attribútumai révén Jézus Krisztussal kerüljön figurális kapcsolatba, annak lehetőségét egy fent idézett szövegrész még inkább megeremti: a császár dicsőítésében, amikor a Krisztust jellemző bibliai szövegek Lipótra alkalmaztatnak, Lipót alakja részben érintkezik Krisztusával. Ennek az olvasatnak a létjogosultságát igazolja több olyan, a korból fennmaradt metszet, mely a Buda felszabadulása után triumfáló Lipótot isteni dicsfényben, apoteózis közben ábrázolja.²³⁷ A megistenülő Lipót képe tehát korántsem szokatlan a 17. század laudációs diskurzusaitól.²³⁸ Ugyanígy bevett gyakorlattként tételezhető fel az antikizáló és

²³⁶ LANDOVICS, *Novus... II*, i. m., 647.

²³⁷ Lásd a következő képeket: GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen: Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1986, 68. és 79. képek; R. VÁRKONYI, *Buda...*, i. m., 332; *Buda expugnata... I.*, i. m., XLVIII. tabló.

²³⁸ Lásd pl. Tarnóczy István munkáit, jellemzi ANGYAL Endre, *Udvari kultúra, udvari költészet*, Kolozsvár, 1944, 232–242.

keresztény jelentéssíkok egymásba játsása az ábrázolásban: ezt láthatjuk pl. azokon az érméken, melyek Európa-szerte, de főként német területen a török felett aratott győzelmek apropóján készültek.²³⁹

Körmönfont az a retorizálás, ahogyan Isten dicséretének keretében tesz eleget a szöveg a Lipót császár előtti hajbókolás követelményének: a császár dicséretével kezdi, akit már az a kijelentés is felmagasztal, hogy kétségkívül elhárítaná a laudatiót, mivel tudatában van annak, hogy a győzelem kizárólag Isten munkája – ezért hát a prédikátor a laudációt Isten dicsőítésével folytatja. „De mivel tudom én veled nevelkedet aétatosságodat, minnyájan tapasztallyuk az Istenben vetett reménségedet, a’ mint akarod annak tulajdonítani, én-is az egy élő Istennek, ezen dicsőséget, a’ ki meg-erössítette, és egyben kötelezte a’ Fejedelmek szívé, ő rémitette el a’ Pogányságot, ő rontotta le a’ falokat, ő gyujtogatta a’ por házakat, ő vezette az ágyu golyobisokat, ő alázta-meg a’ fel fualkodot ellenséget, ő adta kezünkben a’ mi régi jónkat Buda várossát, és azért leg-elsőbben-is őtet áldom, és dicsőjtem, ő néki tartozunk háláadással, mert a’ ki annak tulajdonította a győzedelmét, ő tőle veszi bizonyos segítségit.”²⁴⁰ Isten tehát nemcsak maga rendezte el, de ő maga, „saját kezűleg” végezte is el Buda visszafoglalását. Tevékeny szerepe a győzelemben olyannyira előtérbe kerül, hogy a különféle nemzetekről, akik a város visszavívásában részt vettek, szó sem esik. Isten kizárólagos szerepe az események lelki értelmének meglátását sürgeti.

Az argumentációban a történelem kizárólagosan betű szerinti értelme és a figurális történelemértelmezés narratívái olykor egymással is vitatkozva váltogatják egymást. Az ország török kézre kerülésének tényei és a 145 év veszteségeinek számbavétele után a gondosan előkészített zsidó–magyar sorspárhuzam immár jóval egyértelműbben jelenik meg a szövegben: „Oda voltanak azok az ékes Templomok, a’ mellyeket nagy költséggel építették Szent Királyink, meg-förtöztettenek, mert azokban nem a’ Kristus, hanem a’ Mahomet dicsértetett, s’ azzal kesergének

²³⁹ GALAVICS, *i. m.*, 109, valamint a következő képek: 75., 76. és 77.

²⁴⁰ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 647–648.

a' panasza, a' mellyel kesergette a' Zsidóság az ő Templomát. *Deus venerunt gentes in haereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Psalm 78.* En Istenem tekénts le, könyörűly rajtunk, mert imé bé jöttek a' Pogányok a' te örökségedben, a' te Sz. Templomodat meg-förtöztették.”²⁴¹ Ez a szöveghely az értelmezést a történelem betű szerinti értelméről ismét a lelki távlatok felé nyitja meg. A Zsoltárok könyvének verse nem csupán a jeruzsálemi templom pusztulásáról, hanem Isten választott népének haláláról is szól. Ezért a befogadónak a saját történelmét ebben az üdvtörténeti narratívában kell megélnie.²⁴²

Jeruzsálem és Buda összekapcsolása több szimpla analógiánál; noha felvetődött a hitszónokban a „minőségi”, tehát az üdvtörténetben betöltött szerepét illetően jelentkező különbségtétel Buda és Jeruzsálem között (szabad-e nagyobbba dicsérni a kisebbet), a zsidó–magyar sorspárhuzamban kiválasztott néppé avanzsált magyarok lelki megtérésével lehetővé váló felszabadulás semmisé teszi ezt a különbségtételt. Buda pusztulása tehát Jeruzsálem pusztulását ismétli meg, a megtérés által lehetővé vált felszabadulás pedig Jeruzsálem sorsát is kiteljesíti – Buda és Jeruzsálem közt a kapcsolat ezért már több is, mint figurális: Jeruzsálem pusztulása ugyanis Buda felszabadításában nyeri el értelmét. A Jeruzsálem–Buda összekapcsolásából származó figura az üdvtörténeti időben való bennelétünk tudatára ébreszthet rá, az események valódi jelentőségét „mondja ki”.

Figyelemre méltó a narratíva alkalmazási módja: a prédikátor egy kronologikus történeti reprezentációt ír, mely során a szöveg mindig éppen az elbeszélte időpillanatnak megfelelően retorizált. A prédikáció ezen pontján a szónok még nem ért el ahhoz az időpillanathoz, amely neki mint megszólalónak a jelene, még az isteni büntetésesemények jelenvalóságának pillanatában van – ezt mutatja a következő interrogációs alakzatban megszólaló apost-

²⁴¹ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 649.

²⁴² Ankersmit szerint „az interpretatív narratizmus már régen megszálta mindennapi valóságunkat”, vagyis az ember állandóan különböző narratívákban megfelelően éli meg a jelent. Lásd Frank ANKERSMIT, *Hat tézis a narratívista történetfilozófiáról = Narratívák 4., A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Kijárat Kiadó, Bp, 2000, 120.

rophé: „De meddig meddig haragszol Uram? mind végig? *Ah Effunde iram tuam in gentes, quae te non noverunt, & in regna, quae nomen tuum non invocaverunt.* öncsed ki a’ te haragodat a’ Pogányokra, kik téged nem ismérnek, és az országokra, melyek a te nevedet nem hitták segítségül.”²⁴³ Ha azonban az utolsó két tagmondatra fordítjuk a figyelmünket – „a’ Pogányokra, kik téged nem ismérnek, és az országokra, melyek a te nevedet nem hitták segítségül” –, láthatjuk, hogy ez a kijelentés már a Buda visszafoglalása utáni jelen időperspektíváját követeli meg, ugyanis azt a tudást feltételezi, hogy ezekkel a pogányokkal és hitetlen országokkal szemben a magyar nép már Isten igaz ismeretére jutott, és kérte is Isten segítségét. A kijelentés első részéről megállapítható, hogy nem lenne hitele, igazságértéke egy olyan esemény nélkül, mely azt bizonyítja, hogy a nép megtérése Isten megítélése szerint is bekövetkezett. Ennek a kijelentésnek a pozicionáltsága tehát megingatja a kronologikus narráció során megteremtett szerep következetes alkalmazását, mivel magában foglal egy olyan narratívát, ami szerint Buda felszabadulása az isteni harag és bosszú végét jelenti.

A kronologikus narráció újabb részletei vissza-visszairányítják az olvasót az események betű szerinti értelmezéséhez, ez azonban már nem zárja ki a figurában létrejött üdvtörténeti távlat működését: először a Buda visszafoglalására irányuló próbálkozások áttekintése, majd a Budáról kiinduló török támadások számbavétele történik meg; mindkét elbeszélés a jelenig vezet, és a lelki értelem távlatával bővül: a porból fölkelő, gyászat levető magyarság a krisztusi vonásokkal rendelkező Lipótnak köszönhetően kvázi megváltáseseeményben részesül. A képlet ezután már ismert: „ird fel, s’ mellyén visellyed nevét meg-szabadítódnak: Erre ugyan mind méltó volna Kegyelmes Urunk, de mind Szent Dáviddal az Urnak nevében kezdett hadakozni, nem magának, hanem az Istennek tulajdonittya győzedelmét”²⁴⁴ – hangzik a folytatás, amely Lipót dicséretét átfordítja Isten dicséretébe. Az értelem ezen a ponton már kétségtelenül oszcillál a Budára vonatkoztatandó

²⁴³ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 650.

²⁴⁴ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 651.

betű szerinti és a lelki értelem között, amit Lipót apoteózisa és Istennel való együtt szerepeltetése csak erősít.

Miután a biblikus utalások és a két sensus közti értelemmozgás folyamatosan megelőlegezte, a „bűneiért bünteti” gondolatkör először kerül explicite kimondásra a prédikáció folyamán: „Mondgyák ugyan a’ nemzetségek, hogy Isabella esztelen dolga volt eddig valo romlásunknak oka, de én, nem ő néki, hanem nemzetünk bűneinek tulajdonitom, mely ha nem lett volna, régen kezünkben adta volna ellenségünket a’ hatalmas Isten, Israelrül mondotta volt régenten azt a’ panaszát, *Si populus meus audisset me, Israël si in vijs meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem, & super tribulantes eos misissem manum meam. Psalm. 80.* Ha az én népem engem halgatott volna, ha útaimon járt volna Israél, talán mint a’ semmit meg-aláztam volna az ő ellenségét, és az ő háborgatójra vetettem volna keze-met.”²⁴⁵ A kijelentés magában foglalja azt, hogy ennek a diskur-zusnak ellendiskurzusa is létezik a kor köztudatában: ez az ellennarratíva nem foglalkozik a történelem eszkatologikus szin-ten való értelmezésével. Pedig a magyarság fő bűne nem más, mint hogy „a’ mi nemzetünk el hagyta régi útait, el hagyta üd-vösségünk forrását, és dögletes csatornya kutakat ásot magának, mikor az egy üdvözítő hitbül, sok féle tévelygésekre léptenek. Nem tudot akkor a’ mi nemzetünk semmit az új keresztyének vallása felől, mikor Budát uralkodva birta, nem ismérte Calvinus károm-kodásit, nem tudta, ki légyen Lutter, s’ mit tanitson, nevét soha nem hallotta a’ protestansoknak, puritanusoknak, és több a’ féle szakadékoknak, a’ melyek csak nem minden faluira Magyar-országnak ki áradtanak, de mihellett ezeken kaptak, minnyájokkal birt az ellenség, s’ magát az Isten minnyájunktul meg vonta.”²⁴⁶ Miután Buda felszabadításának jelentőségét történeti érvekkel igazolta, a török uralom okainak kizárólagosan történeti értel-mezését elvetette, a prédikáció ezen pontján a hitszónok arra vállalkozik, hogy a folyamatosan utalt, lelki megváltásesemény-ként történő értelmezés lehetőségét történetileg – vagyis törté-

²⁴⁵ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 652–653.

²⁴⁶ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 653.

neti érvekkel – is igazolja. A legkülönbélebb bibliai és történelmi exemplumok sora bizonyítja, hogy „Maga büne alázza-meg a’ nemzetségeket”,²⁴⁷ s ezzel szemben csak a könyörgés nyújt segítséget, melyről szintén példák sora nyújt bizonytságot. S amint arról már korábban esett szó, a töröktől való megmenekülésünk elsősorban Lipót (másodsorban pedig az igazhívók) imáinak köszönhető: „Ki hitte volna, hogy ezereken, és ezereken nem esnek ottan, a’ hol el keménykedet a’ Pogány, meg-ásta, és porral meg- rakta a’ várakat, de fel hatot a’ mi jó Fejedelmünknek könyörgése, fel hatot a’ jámborok ohajtása, és csak nem minden kár nélkül kezünkben adta ellenségünket.”²⁴⁸ Nem egyéb történik itt, mint a korabeli Habsburg-propagandából jól ismert eljárás: a győzelemért járó dicsőség kisajátítása.²⁴⁹ Szó sem esik a nemzetközi összefogásról, hiszen – mint arról már volt szó – ennek semmi jelentősége nincs abból a nézőpontból, hogy Buda felszabadulását egyedül Istennek köszönhetjük. Harci eredményről sincs értelme említést tenni, hiszen a császár nem volt jelen az ütközetben, azonban mintegy újkori Dávidként imájával, hitével ő érte el a magyarság sorsának megfordulását: „De ne lett légyen bár kedves a’ mi könyörgésünk, de kedvesnek kellett lenni Fölséges Urunknak áetatosságának, a’ ki nem különben mint Szent Dávid onnan hazul segítette népét a’ harczon imádságával...”²⁵⁰ Mindeközben újra és újra hangsúlyozza azt, hogy a dicsőséget nem lehet Istentől eltulajdonítani – s a tény, hogy Lipót ezt nem is teszi, újabb érv az uralkodó laudációjában. Ebben a nem kevésbé propagandisztikus koncepcióban tehát a hite által válik központi figurává a császár, ő képviseli a jámbor igazhívók azon csoportját, akik imáikkal, könyörgéseikkel elérték Istennél a büntetés elvételét. Ilyen értelemben Lipót szakrális vezetőként szerepel a prédikációban, úgy tűnik azonban, hogy a propaganda még ennél is meggyőzőbb érveket kíván: talán ezért is nyit a prédikáció befejezése egy jövőbeli távlatot, amely Lipót eljövendő érdemeit ígéri: „Meg-éritek Keresztyének azt, mikor mondhattya koronás Kirá-

²⁴⁷ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 653.

²⁴⁸ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 655.

²⁴⁹ GALAVICS, *i. m.*, 9–10.

²⁵⁰ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 655.

lyunk. *Nunc autem requiem dedit mihi Deus, et non est Sathan, nec occursus malus.* 3. Reg. c. 5. Most pedig nyugodalmat adott nékem az én Uram Istenem körös körül, és nincs ellenségem, sem bántásom. Meg-éritek azt, *Habitabit Israël, et Juda absque timore ullo, unusquisque sub vite sua, & sub sicu sua.* 2. Reg. c. 4. Es Juda, s' Israël minden félelem nélkül lakik vala, ki ki az ő szőlő töve, és füge fája alatt.”²⁵¹ Az efféle jövőre irányultság új jellemvonás a szövegben, eddig Buda visszafoglalása olyan végleges, sorsfordító eseményként szerepelt, ami valamiféle végpontot, egy időszakasz lezárását jelentette. Itt azonban Buda visszahódítása már kezdőpontként jelenik meg: az elkövetkező győzedelmes, s nem kevésbé hangsúlyozottan *lipóti* aranykor nyitányaként.

Összefoglalva tehát mindazt, ami a fent vizsgált prédikáció történelemértelmező stratégiáiról megfigyelhető, látható, hogy működik a szövegben a hagyományos, zsidó–magyar sorspárhuzamon alapuló történelemértelmezés, csak hogy már a prédikáció elején új vonás jelenik meg ebben a narratívában – vagy éppen-séggel egy új narratíva, ami szerint Buda visszafoglalása az isteni büntetés végét jelenti, hiszen a Jeruzsálem–Buda összekapcsolás által implikált kettős értelem szerint Budához a megtért lélek megváltását kell társítanunk. Ez a narratíva ott is beszűrődik, ahol a szöveg – a visszatekintő történetmondásban az időperspektíva-váltások módszerét alkalmazva – látszólag autentikusan, a panasz hangját felidézve szólaltatja meg a sorspárhuzamot. Csak hogy a sorspárhuzam már nem annyira az aktualitás, mint a történeti tanulság hangján szól. Így alakítja át az öröm retorikája a prédikációban ezt a narratívát: végeredményben a lezárását, a végét jelenti be. Ebben a lezárásban pedig kiemelt szerepe van Lipót császárnak, aki érdekében a szövegben nem kimondottan rejtett propagandaretorika dolgozik. Az események lelki szintjén Lipót a közvetítő ebben a megváltáseseményben: a prédikáció deifikáló részei ezt a jelentést erősítik fel.

Landovics kötetének többi prédikációjában, ezek történelemértelmezésében is egyértelműen körvonalazódik a töröktől való szabadulás lehetősége – ezek a prédikációk többségükben a Buda

²⁵¹ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 656–657.

viSSzafoGlalására írt, minden bizonynyal évfordulós prédikáció előtt születtek, és ennek tudatában olvasva megerősítik azt az értelmezési lehetőséget, hogy a Buda-prédikációk kapcsán narratívaváltásról beszéljünk.

A prédikációkban tehát reflektálódik a sorskérdés, természetesen minden esetben lelki, főként tropologikus értelemben. Ez azt is jelenti, hogy a prédikációkkal találkozó hívőnek szembe kell néznie a saját bűnei és a nemzeti sors összefüggésével. Ez persze nem újdonság: a wittenbergi történelemszemlélet kibontakozása óta a törökről való gondolkodás általános jellemzője. Jelen esetben viszont azért fontos, mert a prédikációk szerzőjének beszédében mindez optimista kiütethezőséggel párosul, és többnyire a zsidó nép sorsának ellentétéként is aposztrofálódik.

A zsidó nép pusztulásának végső oka Jézus keresztre feszítése, Landovics argumentációja szerint a magyar nép ugyanebbe az irányba halad: vagyis hogy bűneinkkel Krisztust másodszor is keresztre feszítsük: „Oh! vigyázzatok Magyarok! mert a’ mely vétékért ők el vesztenek, ti abban fülig ültök! mellyik az a véték? fölöttéb nagy; az, hogy meg-feszítették, meg ölték, az Istennek ártatlan Fiát; és ez csak egyszer történt, hát ti mit érdemletek régi elejtektől el fajult Magyarok? ti ti vattok azok a’ gyilkosok, valakik sullyos vétékkel vétkeztek Szent Pál bizonsága szerint [...] Ismég meg-feszítvén magoknak az Isten Fiát, és csufnak tartván, mert azt cselekedvén, ugymond *Cornelius à lapide*: a’ miért meg-feszítettett a’ Kristus, ugy mint a’ bünt, mert ezért kellett ő néki meg halni, annyit cselekesztek, mint ha meg feszitenének.”²⁵² A vétkeiben megmaradó magyarságra a biztos pusztulás vár: „félek rajta a’ ne mondassék felölünk, ha ki ki magát tulajdon vétkében meg nem jobbittya, a’ mondassék, a’ mit mondott a’ Zsidóságrul *Cyrellus Alexandrinus* [...] Naponként meg-hülvén szeretete a’ Kristusnak a’ Zsidókhoz, minek utánna esztelenül maradtanak nem méltók, hogy rajtok valaki szánakodgyék, félek rajta, a’ jobbulás nem következik, hogy nem csak a’ földi hazánkbul, de az örökké valo boldogságbul-is ki rekesztessünk.”²⁵³

²⁵² LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 471.

²⁵³ LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 472.

A magyarság sorsának a zsidóság pusztulásához történő hasonlítása azonban – ahogy említettem – csak egyik oldala a prédikációknak, ugyanis legalább ilyen mértékben van jelen az a törekvés is, hogy a hitszónok reménységet nyújtson a háborúk által sújtott ország lakosainak. A remény pedig nem más, mint Jézus Krisztus, aki a hozzá fordulókat megjutalmazza, megsegíti, ahogy Izajás is ígerte a zsidó népnek: „Ne búsuly én népem, mert a’ te világosságod fel támad sötétségedben, és a’ mi most benned sötétség, déli világra fordul, és nyugodalmat ad néked az Ur mindenkor, és meg tölti lelkedet fényességgel, és a’ te csontaidat meg szabadítja...”²⁵⁴

„S’ bizony más képpen sincsen, mert ha külső háboruságinkat tekentyük, szem látomást tapasztaljuk valóságát. Ehségtől félünk mi, dög haláltul, és hadaktul, melyekből noha ki volt szabadítando, de ugyan a’ mi könyörgésünket várja; Így néha tovább nyujtja a’ hideget, vagy ár vizeket bocsát, minnyájan azt kiáltyák, oda vagyon a’ vetés, nem leszen szüretünk, éhség leszen hazánkban, de a’ kinek gondgya vagyon csak a’ verebekre-is, nem engedi tellyességgel hogy meg-szükülytünk, hanem csak azt várja könyörögjünk...”²⁵⁵ – írja Landovics a húsvét utáni ötödik vasárnapra írt 3. prédikációjában, melynek summája szerint „Megvárja azt az Isten, hogy a’ mit maga jó akarattyából volt megadando, mi-is kérjük, s’ annál hamarébb meg-adgya, mennél többen kérjük.”²⁵⁶ Eszerint ha letérünk a bűn útvjáról és Istenhez folyamodunk, akkor minden esélyünk megvan, hogy elkerüljük a zsidó nép sorsát. Fontos jellemzője még ennek a szemléletmódnak az is, hogy Isten nemcsak egyszerűen megbünteti bűneiért a magyar népet, hanem jót is cselekszik vele azáltal, hogy a háborúságok megtapasztaltatása révén a jóra, s így az örök életre vezeti: „Nem kegyetlenség tehát, hanem Atyái szeretet Istentül, ha gonoszságinkért meg-fedd, büntet, és sanyargat. Ki nem tudgya hányan vesztenek volna el, ha a’ nyomoruság, háboruság nem érte volna? de mivel gondgya volt reájok a’ Szent Léleknek, jövőndő

²⁵⁴ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 234.

²⁵⁵ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 146.

²⁵⁶ A’ vasárnapokra rendelt predikációknak rövid summája es lajstroma = LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, *3v.

vigasztalásának kezdetét, a' sanyargatáson kezdette el, kik mikor le tapodtattak, meg-betegettenek, meg-vettettenek, Ah! akkor érzették jóra vezető kezét Szent Attyoknak, akkor serkentenek fel üdvösségekre.”²⁵⁷

Végül pedig az a szempont sem elhanyagolható, hogy a kötet címe, mely a hadakozás lelki és testi értelmével játszik el, ugyanezt az optimista hozzáállást erősíti: segítséget nyújt, mellyel a hívő legyőzheti testi és lelki ellenségét.²⁵⁸

Mindezek fényében tekinthető Landovics prédikációja a zsidó–magyar sorspárhuzam kiteljesülésének is, pontosabban bevezető–désének, feloldásának: a zsidó nép történelme Jeruzsálem pusztulásával véget ér, a magyarság viszont nem pusztul el, hanem Buda felszabadításával lehetőséget kap történelme folytatására. A szöveg a narratíva jövőre való irányultságát a jelenre futtatja ki – ezt láthattuk a narráció idősíkváltó technikáiban: a múltból a múlt perspektívájából történő beszéd a hallgatóság jelen idejét azonosítja a narratíva jövőjével, így a jelen pillanata tulajdonképpen a beteljesülés pillanatává válik. A prédikáció, ami először ad hangot nyelviileg ennek a megváltáseseeményként értett győztes csatának („Én mondom igazsággal és nagy örömmel”), végeredményben beszédettként teljesíti be a sorspárhuzamot. Landovics örömeének háttérében ennek jelentőségét is szükséges meglátnunk. Buda felszabadítása a kor eszkatologikus gondolatkörében élő embere számára nem csupán kiemelkedő történelmi-hadi eseményt jelenthetett, hanem lelki szinten is csúcspontként értelmeződhetett.

²⁵⁷ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 95–96.

²⁵⁸ A kötet a kor szokásainak megfelelően a következő, szűkszavúnak véletlenül sem nevezhető címmel látott napvilágot Nagyszombatban, 1689-ben: *NOVUS SUCCURSUS, AZ AZ ÚJ SEGÉTSÉG, MELLYET A' Magyar Nemzetten könyörülő Istennek szemlátomást segítő keze által killyebb terjesztett Országunknak határiba a' lélc ellenségi ellen, a' bűnnek, és ördögnek ereje ellen, azon hatalmas Istennek ígéje fegyverével, hadakozó lelki Gondviselőknék könnyebbitésére az egész esztendőbeli Vasárnapokra rendelt Prédikációkkal nyújtott, ÉS A' MELTOSAGOS GROFF GENERAL CZOBOR ADAM Urnak ö Nagyságának, Istenes költségével két Részben, élő nyelven ki bocsátott. A' JESUS alatt vitézkedő Társaságbéli P. LANDOVICS ISTVAN...*

A figurális értelem így lesz a történelemértelmező narratíva kiindulópontja. Jeruzsálem pusztulása és Buda felszabaduláshoz vezető pusztulása alkotja annak két pólusát és a képes beszéd alapját. A figurából indul ki a zsidó–magyar sorspárhuzam, és végül innen jutunk el a „bűneiért bünteti Isten a magyar népet”-narratíva leváltásáig. A figurális értelmezés által a befogadó pedig saját magán, a saját történelmén tapasztalja meg Isten nagyságát. Az események jelentése és jelentősége tehát csak a figura által látható meg – s az eseményekben inái által tevékeny részt vállaló Lipót a figurális értelmezésnek köszönhetően a laudáció legmagasabb fokában részesül: Buda felszabadításával nem pusztán egy kiemelkedő politikai, hanem a szakrális idő vonatkozásrendszerében is meghatározó esemény végrehajtója. A figura így biztosítja a laudációban a szakralizáció lehetőségét, az események figurális értelme révén Lipót szakrális uralkodóként jelenik meg.

IV. AZ INDULATOK SZEREPE A PRÉDIKÁCIÓBAN

1. Bevezető: az affektusok

A retorika hatásorientált elmélete a kezdetektől foglalkozik a szenvedélykeltés kérdésével, és azon belül is azzal a ténnyel, hogy a szenvedélyeket leginkább a figurákkal és a trópusokkal lehet retorikailag befolyásolni. Az indulatokkal történő meggyőzés ugyanis Arisztotelész óta a retorikai hagyomány fontos részét képezi.²⁵⁹ A szenvedélyek azonban nem csupán a meggyőzésben, hanem a megismerésben is fontos szerepet töltenek be: a 17. századi homiletikában az affektustan térnyerésének háttérében episztemológiai megfontolásokat is látnunk kell.

A Krisztus fölfoghatatlan szeretetéhez való közel kerülés lehetőségét, annak – nem intellektuális úton történő – megértésének lehetőségét Csúzy prédikációja szerint a Krisztus iránti szeretet elmélyítése biztosítja, mivel a szeretetben az ember hasonlítani kezd érzelmének tárgyához.²⁶⁰ Krisztushoz hasonlításunk, alakulásunk az egyébként az ember számára felfoghatatlan mértékű és minőségű krisztusi szeretethez való közelítést is lehetővé teszi – Krisztus szeretete a krisztusi szeretet önmagunkban történő megtapasztalásához vezethet el bennünket.²⁶¹ A megtisztító erejű, egzisztenciánkban átalakító, isteni eredetű szenvedélyek révén a hívő közelebb kerülhet magához az istenihez. Ezért a szónoknak, aki hallgatóit szenvedélyeiben kívánja megindítani,

²⁵⁹ Vö. a beszéd által nyújtott bizonyítékok három fajtájával: *éthosz*, *pathosz*, *logosz*. ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika...* i. m., 33.

²⁶⁰ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 648.

²⁶¹ A szeretetben Krisztushoz hasonlóvá váló és benne az istenképiséget beteljesítő ember teológiai hagyományához lásd: OROSZ Atanáz, *Az istenképiség és hasonlóság görög értelmezése*, *Alhanasiana*, 12(2001), 23–43.

a trópusok és az alakzatok affektív hatásával tökéletesen tisztában kell lennie.

A barokk művészet történetével, elméletével foglalkozó szakirodalomban közhelyszámba megy az affektusok elmélete és gyakorlata meghatározó szerepének emlegetése. Fontos azonban tudatosítanunk, hogy az, amit a 17. században érzelmen (vagy adekvátabb kifejezéssel élve: indulaton) értettek, nem azonosítható a mi érzelem-fogalmunkkal.²⁶² A kora újkori affektuselmélet teoretikusai csupán néhány jól körülhatárolható affektust ismernek, míg a modern ember a lélekben majd az érzelmek végtelen finomságú, egyénre jellemző szövedékét fogja látni.²⁶³ Ez a szenvedély- vagy indulat-fogalom alapvetően az antikvitás továbbélő hagyományaira, antropológiai nézeteire vezethető vissza, amelyek noha a szenvedélyek megítélésében, leírásában, rendszerezésében különféleképpen jártak el, végső soron egy alaphoz nyúlnak vissza. Ez az alap pedig az indulatot jelölő különböző fogalmak etimológiájában is tetten érhető.

Az arisztotelészi pathosz fogalma a latin tradícióban négy terminusban él tovább: *perturbatio* (Cicero), *affectus* (Seneca), *affectio* (Aulus Gellius) és *passio* (Apuleiustól kezdve). A kora újkori elméletekben az *affectus* és a *passio* megnevezés az elterjedt, mely utóbbi arra utal, ahogy a magyar szenvedély szó is, hogy a szenvedélyek nem mások, mint a léleknek a külvilág ingereire adott válaszai, melyeket egy-egy, az értelem által kellemesnek vagy kellemetlennek ítélt tárgy vált ki. A lélek mozgásba hozza a testet is, vagyis az indulat egyben egy testi-fizikai jelenséget is jelent, például a szív kitágulását vagy összehúzódását, és ennek hatására a vérkeringésben történő és gyakran a test látható felületén is megmutatkozó változásokat. A szenvedély tehát, ahogy magyar és latin elnevezése is mutatja, „elszenvedés” – *passio* (mely szembenáll az *actio*, cselekvés fogalmával). A lélek tehát ezekre az ingerekre mozgással – gondoljunk a retorikai „*movere*” kife-

²⁶² Vö. HWdR I, 218.

²⁶³ Vö. *Affektenlehre* (szócikk) = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. von Gert UEDING, mitbegr. von Walter JENS, Tübingen, Niemeyer, 1992, I, 218–253. LACZHÁZI Gyula, „Az kinek ez a rossz passió rendet szab”: A harag Zrínyi Miklós „*Szigeti veszedelmé*”-ben, lt, 2003, 177–195.

jezésre! – reagál, ezek az ingerek kimozdítják a nyugalmi helyzetéből, állapotából.²⁶⁴ A szem számára láthatatlan biológiai változások a test felületén is változást idéznek elő, vagyis a szenvedély látható testi jelekkel jár együtt: az, ami a testen belül, a szem előtt elrejtett terepen történik, annak megfelelője megtörténik idekint is, a test külső, a látható, az el nem rejtett terepén. E felfogás mögött a test és lélek hylemorfikus szemlélete fedezhető fel.

A retorikai alapú kultúra antropológiai hátterét nagymértékben az arisztotelészi filozófia határozza meg, amely a test és lélek kapcsolatát hylemorfikusan képzelte el.²⁶⁵ Ez az ember testének és lelkének szoros egységét jelenti, feltételezi, ami majd csak a karteziánus dualisztikus elképzeléssel inog meg alapjaiban, és ez majd a retorika helyzetét is problematizálja. A retorika ugyanis a test és lélek egységében elképzelt emberre való hatásban értelmezi feladatát, ennek az egységnek az eltűnése pedig a retorika létjogosultságát, adekvát módszerként való létét kérdőjelezi meg.²⁶⁶

Az affektusoknak a szónoklattan a kezdetek óta kiemelt figyelmet szentel. Arisztotelész éthosz–pathosz–logosz hármásában, vagyis a beszéd által nyújtott bizonyítékok egyik fajtájaként a szónoki meggyőzés alappillérévé válnak.²⁶⁷ A retorikai alapú ér-

²⁶⁴ Rüdiger Campe a kora újkorból számos példát hoz a szenvedélyeket leíró orvostudományi metaforákra, melyekben a kimozdulás és a visszatérés mozzanata állandóan jelen van. Az európai nyelvek egyébként az érzelmekkel kapcsolatos kifejezéskincsükben őrzik ezt a hagyományt. Vö. Rüdiger CAMPE, *Affekt und Ausdruck: Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1990, 120–129.

²⁶⁵ LACZHÁZI Gyula, *Az emoticonok és a kora újkor érzelmkifejező technikái*, Arianna Irodalomtudományi Közlöny (online), <http://magyar-irodalom.elte.hu/ariana/irat/emoticon.html>

²⁶⁶ A retorikai affektuselmélet a többi művészeti ágra is hatással van. A zenében például, Monteverdi nyomán, aki az ábrázolásban zenét és affektusokat igyekezett megfeleltetni egymásnak, létrejön a figuratan. A német zeneelméletben megszülető teória az affektusok kifejezési eszközeinek kidolgozását, illetve ezek elrendezését jelenti – lásd Athanasius Kircher zeneelméletét, ill. a *musica poetica* fogalmát. PINTÉR Tibor, *Affektus és ráció: Descartes szenvedélytana és a barokk zenei affektuselmélet (PhD-disszertáció kézirat)*, ELTE BTK Esztétikai Doktori Iskola, 2001.

²⁶⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika...*, i. m., 33.

zelmi befolyásolás egyik legfontosabb szabálya is az antik retorikaelméletről hagyományozódott, mely a horatiusi *Ars poetica*-ban így olvasható: „si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi”, Quintilianus *Institutio oratoriae*-ja szerint „az indulatgerjesztés egész sikere [...] azon fordul meg, hogy magunk is indulatba jöjjünk.”²⁶⁸ Ehhez a szerző a phantasia vagy latinul visiones használatát javasolja, vagyis hogy a szónok lelki szemei előtt lásson egy olyan patetikus jelenetet, mely képes őt indulatba hozni.

Arisztotelész, Cicero és Quintilianus retorikájának a szenvedélyekre vonatkozó passzusai hosszú évszázadokra meghatározták az affektusok topológiáját és az azokról való gondolkodás retorikai kereteit. A középkorban Augustinus és Aquinói Szent Tamás elmélete volt a meghatározó, utóbbi a kora újkorban is élénk hatást gyakorolt a sztoikus szenvedélytan mellett.²⁶⁹

A kora újkorban a szenvedélyekkel számtalan munka foglalkozott, persze még nem önálló művek formájában, a szenvedélyek kérdése ugyanis önmagában, önmagáért még nem létezett (mint ahogy a mai értelemben vett lélektanról, pszichológiáról sem beszélhetünk ekkor); a szenvedélyek tana retorikai, etikai vagy morálfilozófiai, orvostudományi és államelméleti munkák részeként jelent meg. Ahogy Campe írja, az affektuselmélet 16–17.

²⁶⁸ „Summa enim, quantum ego quidem sentio, circa movendos adfectus in hoc posita est!” – Quintilianus: *Institutio oratoria*. Liber sextus. Institutio oratoria. Liber sextus, caput II. 26. Magyar fordítás: M. Fabius QUINTILIANUS szónoklattana tízenkét könyvben, ford. PRÁCSEK Albert, Bp., Franklin-társulat, 1913, I, 506.

²⁶⁹ A középkori retorikai affektusfelfogás és -tárgyalás Augustinus gondolataiban gyökerezik. Nála történik meg az affectusnak (kedélyállapot, indulat) mint a „flectere” officiumának, feladatának szentesítése – amely így elengedhetetlen meggyőzőési technika lesz a hitért való nyelvi küzdelemben. Az affektusok felkeltése addig elsősorban a magasabb stílus számára lett fenntartva (stilus grandis vagy sublimis), Szent Ágoston azonban hangsúlyozza, hogy ez a „sermo humilis”-ben is lehetséges. Ezt a tradíciót örökíti tovább a középkori prédikáció. Emellett azonban megjelenik egy másik hagyomány is, méghozzá a ferences misztikában, mely számára az érzelmeknek egészen más jelentősége van. Az érzelmek úgy értelmeződnek, mint az elragadtatás legfelsőbb lépcsőfokának lényeges elemei (apex affectus). Aquinói Tamás *Summa theologiae*-jában olvashatjuk: „actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam” Vö. HWdR, I, 224–225.

századi scientia tripartitája az orvostudomány, az etika és a retorika. Ebben a rendszerben azonban kitüntetett helye van a retorikának. A 17. századig a retorikai diszciplínában kapcsolódhatnak össze az affektusokról kialakult orvostudományi és filozófiai ismeretek – mutatta ki Campe a retorikai kézikönyvekben a szenvedélyeknek és azok működésének leírásában alkalmazott metaforákat vizsgálva. A filozófiai, orvosi és fizikai vizsgálódások számára komplex szituációk kínáltak (amelyben az ember szeret, utál stb...), hogy azokat egyfelől viselkedésmintákra, másfelől testi folyamatokra vezesse vissza. Az orvostudomány művelője a szervek természetével és affektusaival foglalkozik, melyekben az affektusfolyamatokat lokalizálni kell, leírja és felosztja az indulatot, amennyiben részt vesznek a betegségek előidézésében, ill. előjelzésében. A dialektika, illetve az etika művelője a szituációt és a körülményeket vizsgálja (amelyben, amely miatt az ember szeret, utál stb...), az affektus tárgyait különbözteti meg (amire az érzelem irányul), és az affektusok táblázatát a kedv-kedvetlenség, valamint a múlt-jelen-jövő paraméterekkel szerkeszti meg. A retorika azonban a medicina és a dialektika összefüggéseinek metaforikus ismeretét gyakorolja, használja, miközben imaginatív és agonális – felindítja, mozgásba hozza, ill. lecsillapítja az affektusokat.²⁷⁰

A 17. századig a retorikai szenvedélyfelfogás központi szerepéből adódóan, a szenvedélyek ismeretének formáit (ki szeret/gyűlöl kit, mire vonatkozóan) a szenvedélyek felkeltésének formáival (ki kelti fel, milyen eszközzel, kinek a szenvedélyét) egyenlőként kezelik – ahogy azt a következő Keckermann-idézet is bizonyítja: „in affectuum motu tria spectanda sunt: nempe quis moueat, cui moueat, et per quid moueat. Ita docent ex Aristotele tribus opus esse, vt affectum ciere valeamus: nempe, vt consideremus, qui et erga quos, et quibus de causis hoc vel illo affectu soleant homines commoueri. Etenim necesse est, vt attendamus quisnam is sit, qui affectum commouere vult, et utrum ad eum mouendum sit idoneus. 2. Consideranda natura eius, in quo affectum cupimus commouere. 3. Attendenda etiam sunt media, per quae affectus

²⁷⁰ CAMPE, *i. m.*, 129.

possint commoueri.”²⁷¹ Érthető tehát a retorika gyűjtőlencsesze-
repe ebben az ismerethalmazban.

Az affektusok 17. századi tárgyalásában a skolasztikus indu-
latfelfogás is sok tekintetben visszaköszön. A 17. századi affek-
tustáblázatokban az érzelmek leginkább ellentétpárokba rende-
ződnek, minden esetben a párokat meghatározó két paraméter
egyike variálódik. Ezekben a klasszifikációs sémákban játszik
nagy szerepet – még a 17. században is – a tomista tradíció.²⁷² Az
ellentétes érzelmek egymásba alakulásának tapasztalata a kor
művészete számára is meghatározó, a barokk tragédiák például
előszeretettel viszik színre (inszenírozzák), de a vallásos, főként
jezsuita meditáció is nagymértékben épít az érzelmek egymásba
alakulására. A meditáció az olvasás folyamatában a keresztény
normáknak a hívő személyes éthoszába történő átvitelét szolgál-
ja. Ebben az összefüggésben fontos lesz a különbségtétel pathosz
és éthosz, vagyis heves és szelíd érzelmek közt, mely megkülön-
böztetés beépül a meditáció dinamikájába.²⁷³ Ahhoz, hogy a be-

²⁷¹ Bartholomaeus KECKERMANN, *Systema Rhetoricae*, Hannover, 1608, 467.
Idézi: CAMPE, *i. m.*, 141.

²⁷² Szt. Tamás egy három részre tagolt teret jelöl ki a szenvedélyek hálózatának
létrehozásához: a hiány, a közellét/közelség és a jelenlét szempontja a jó és
rossz tárgymínőségekkel kombinálódik, és ehhez járul a különbségtétel a
tárgyi viszonyokban (amire az érzelm irányul): létezik egy teljességében
adott rossz és jó (bonum és malum), ennyiben egy passio objektív módon
determinált, létezik azonban a bonum és malum arduum is, a nehezen elér-
hető jó és a csak megerőltetés árán elkerülhető rossz, ennyiben egy passio
szubjektív módon determinált. (*Summa theologica* 1a, 2ae, qq. 20ff) Vö.
CAMPE, *i. m.*, 148–149.

²⁷³ A pathosz és az éthosz fogalma közti különbséget, ennek változását minden-
képpen érdemes áttekinteni. A görög pathosz (lat. perturbatio, adfectus,
motus animi) Arisztotelész metafizikájában egy elváltozó, átalakuló minő-
ségként jelenik meg. A pathosz egy mozzanatot jelöl, mutat, különösképpen
a változás mozzanatát. Ellentétes kapcsolatban áll az éthosz és az éthosz
fogalmával – az éta ill. az epszilon áll a szó elején a görögben, mely a két
terminus különbségét jelöli, melyek között a *Nikomachoszi etika* a deriváció
(levezetés) kapcsolatát jelöli meg (s amit később a humanisták figyelmen
kívül hagytak). Epszilonnal a viselkedést jelöli, az erkölcsöket, szokásokat,
melyek meghatározzák a karaktert (inkább deskriptív), étával az ember er-
kölcseit és viselkedését az etikával való kapcsolatában jelenti, morális aspek-
tusukban (tehát inkább normatív). A retorika aláhúzza, hangsúlyozza a
különbséget éthosz és pathosz között. Cicero újra előveszi a szükséges kü-

fogadó meghatározott lelkiállapotba kerüljön, lehetséges, sőt szükséges őt előtte másféle, mi több, esetleg ellentétes érzelmekkel vezetni, lelkét mozdulásra bírni (megindítani): a patetikus affektusok, mint például a harag, gyűlölet és félelem előkészítik az „etikusi” érzelmeket: az alázatot, szeretetet, reményt, szánalmat. Ezt a programot, módszert követik a meditációtraktátusok.²⁷⁴

A 17. században tehát az affektusok iránti tudományos érdeklődés a korábbinál nagyobb mértéket ölt, s ezzel párhuzamosan a retorikai diszciplínában is változás érzékelhető a szenvedélyek szerepét illetően: tetten érhető ugyanis egy olyan tendencia, amely az érvelő bizonyítással szemben az átélés elsőbbségére helyezi a hangsúlyt.²⁷⁵ A tényre, hogy a 16. századtól az érzelmeknek a retorikai meggyőzésben játszott szerepe egyre inkább előtérbe kerül, különféle magyarázatok születtek, a vallási-felekezeti polémiáknak az élet különféle területét meghatározó jelenlététől a

lönbségtételt a két alkotóelem közt, melyek a retorikát csodálatra méltóvá teszik: az etikón a temperamentumra, erkölcsökre, magatartásra vonatkozik, a patétikón pedig megzavarja, felizgatja a szívet; az első kellemes, a hallgatóság szimpátiáját eredményezi, a második erőszakos, heves, zabolátlan, vad, lelkesítő, feltűzelő, a beszélő győzelméről, sikeréről biztosít. (Cicero, *De Oratore*, XXXVIII, 128.) Quintilianus ettől eltérően definiálja a fogalmakat. Pontosítja, hogy a pathosz terminusnak nincs etikai konnotációja, hanem jelöli a lélek minden(féle) állapotát. Tehát úgy áll szemben egymással a két dolog, mint egy érzelm egy heves felindulással szemben, egy pillanatnyi állapot, mely parancsol a kímért, megfontolt érzelmnek egy folyamatos, tartós állapottal szemben, mely meggyőző, elhítt (*Inst. orat.* VI. 2: 89, 1–2, 19–20.), pl. az amor a pathosz, a caritas az éthosz hatáskörébe tartozik. Vö. Gisèle MATIEU-CASTELLANI, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, 50. Ebben az éthosz–pathosz elválasztásban alapozódik meg az a Cicerónál megjelenő felfogás – aki a beszéd funkcióit vizsgálva az érzelm felkeltését kiemelten az előtérbe állítja –, miszerint az éthosz inkább a gyönyörködtetés, míg a pathosz inkább a megindítás irányába hat. (Vö. Gert UEDING, *Einführung in die Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart, 1976, 49–52.)

²⁷⁴ Bettina BANNASCH, Günter BUTZER, *Das Verschwinden den Anderen im Ich: Affektregulierung und Gedächtnisprägung in Meditation und Emblematik = Imagination des Anderen im 16. und 17. Jahrhundert*, hrsg. von Ina SCHIABERT, Michaela BOENKE, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002 (Wolfenbütteler Forschungen, 97), 159–181.

²⁷⁵ Vö. KECSKEMÉTI Gábor, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében*, IK, 2003, 397–398.

retorikának mint a szóbeli kommunikáció művészetének hanyatlásáig.²⁷⁶ Az affektusok tárgyalása egyre inkább az elocutio fennhatósága alatt történik, a praeceptumokban megjelenik a patetikus figurák elkülönített csoportja.²⁷⁷ Ezek a kora újkori praeceptumok (így például Keckermann *Systema rhetoricae*) tehát azt a problémát járják körül, hogy az affektusok hogyan kapcsolhatók össze a stílus kérdésével, az affektusok ugyanis a stílus hatáselemelésében jelennek meg. Ezért a figurák meghatározott affektusokhoz vannak hozzárendelve. Vossius, akinek tevékenysége fontos állomást jelent az affektuselmélet retorikai fejlődésében, a megvilágító, bizonyító és amplifikáló figurák után foglalkozik a patetikus figurákkal. Az általános affektuskifejezéshez társítja az olyan figurákat, mint az exclamatio, dubitatio, interrogatio, revocatio, sermocinatio, prosopopoeia, a speciális figurákat pedig az affektusok jellege szerint a következőképpen csoportosítja: kellemes (paianismos), kellemetlen (sarcasmos, diasyrmos, execratio) és köztes (obsecratio, admiratio, votum). Az újraerősödő katolicizmus meghatározó kézikönyve, Ludovicus Granatensis munkája az affektuskezelésről szóló általános részben (X. fejezet) kiemeli az amplificatiót és a descriptiót, melyeket patetikus hatású retorikai eszközökként jellemez. A „De figuris elocutionis, quae affectibus concitandis deseruiunt” c. fejezet (XII.) pedig a következő figurákat veszi sorra – szenvedélyeket, illetve a hatás eltérő intenzitását társítva hozzájuk: 1. exclamatio (charitas, impotens affectus, dolor, plures exclamatio: vehementissimae) 2. apostrophe (gratus animus, laetitia) 3. hyperbolé 4. interrogationum repetitio (acrimonia) 5. obsecratio 6. adiuncto (vis) 7. optatio 8. imprecatio 9. admiratio.²⁷⁸

Amint Granatensis és Vossius kézikönyve is mutatja, a 17. században kevés kivételtől eltekintve (ilyen pl. Jeremias Drexel kézikönyve) az egész affektustan a pathosz-terület alá tartozik, ezzel szemben az éthosznak az affektusmentes, értelmes erő

²⁷⁶ KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 68.; Brian VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, 1988, 285. A téma összefoglalását lásd: LACZKÁZI, *Az emoticonok...* i. m.

²⁷⁷ PLETT, i. m.

²⁷⁸ PLETT, i. m., 182–183.

tartatik fenn. A pathosz és az éthosz fogalmának viszonylagos leegyszerűsödése is eredményezi azt, hogy a pathosszal kapcsolatban a patetikus figurák vizsgálata, az éthosz tekintetében pedig mindössze a szónoktól elvárható hitelesség kerül tárgyalásra.²⁷⁹ A szenvedélykeltés retorikai ismereteit nagyszámú kézikönyv tárgyalja, s ezek közt olyan is van, mint például Valentinus Thilo *Pathologia oratoriája*, mely az elocutio-tanból kiválasztja a pathosz-elméletet, s külön retorikai diszciplínává emeli azt.²⁸⁰

A 17. századi retorikai szenvedélytan azonban főként technikai ismeretek merev tárházaként funkcionál. Miközben az erkölcs-tani, filozófiai traktátusok, az orvostudományi és fizikai érdeklődés egyre inkább a tapasztalati ismereteket rögzíti, addig a retorikai affektuselmélet az indulatokról szóló ismeretek évszázados toposzait ismételgeti, s ezt a tudást a retorika mint *ars* egy hatásorientált és szabályozott rendszerként korlátozza.

Ars és *natura* ellentéte azonban Quintilianus óta folyamatosan meghatározza a retorikai gondolkodás történetét, s a kérdés annak ellenére kerül elő újra és újra, hogy a retorika techné-jellege nem biztosít nagy mozgásteret a *natura* működésének.²⁸¹ Az egyházi ékesszólással foglalkozó praeceptumokban *affektusok* és *ars* vs. *natura* kérdése sajátos kontextusban kerül elő: a *natura* ugyanis az Istentől, a Szentlélektől származó ihletettséget jelent, ami nélkül az egyházi szónok sikere elképzelhetetlen. A protestáns retorikai kézikönyvekben először Hyperiusnál válik retorika és teológia ellentéte kiterjedt s mindeközben a szenvedélytannal is összekapcsolódó kérdéssé: miután részletesen elővezeti a jól ismert követelményt, miszerint a szónoknak előbb magát kell megindítania, a praeceptum szerzője egy ellenvetéssel él: a hitszónok semmilyen törekvése nem lehet gyümölcsöző, ha nem kéri Istent, hogy kegyelme által nyíljon meg az emberek szíve szavainak megismerésére.²⁸²

²⁷⁹ Vö. 273. lábj.: az ethos és a pathos fogalmának változása.

²⁸⁰ Valentinus THILO, *Pathologia Oratoria, seu Affectuum movendorum ratio*, Magdeburg, 1647.

²⁸¹ A kérdéshez lásd Dietmar TILL, *Affekt contra ars: Wege der Rhetorikgeschichte um 1700*, *Rhetorica*, 2006/4, 337–369.

²⁸² PLETT, *i. m.*, 57–58.

A katolikus megújulás nyomán megjelenő kézikönyvek közül Ludovicus Granatensis munkájában találkozunk a Hyperiuséhoz hasonló kétségekkel. A hitszónoknak, a világi szónokkal szemben nincs szüksége önmaga afficiálására, hiszen őt Isten lelke tölti meg. A *move*re, vagyis a megindítás hatásesztétikájában *ars* és *natura* tehát együttműködik, a *natura* azonban nem magából az emberből származik (tehát nem *ingenium*), hanem Isten kegyelméből. Granatensis a misztikus teológia vonzásában nemcsak az isteni megismerését, hanem érzéki megtapasztalását is ennek tulajdonítja. A hitszónok az Istentől megihletett affektusmédiум szerepébe kerül, akinek feladata az, hogy Isten affektusait befojadja, s áttöltse hallgatóiba. Ebből a nézőpontból persze jogosan lenne elvárható, hogy a szóművészet patetikus eszközei veszítsenek jelentőségükből – Granatensis azonban részletesen feltárja szerepüket, megtartva így retorika és teológia ellentétét.²⁸³

Az egyházi ékesszólás elmélete a világi retorikáétól különböző nézőpontjából adódóan is reflektál *ars* és *natura* viszonyára, ám az affektusokra vonatkozó retorikai ismeretek ugyanabban a mederben maradnak: vagyis a techné-retorika diskurzusában. Miközben *ars* és *natura* összeegyeztetése ebben a diskurzusban maradéktalanul nem lehetséges, aközben érdemes felfigyelnünk arra, hogy az affektusokról szóló tanítás – különösen az önafficiálás szónoki követelménye – szintén megbontja az *ars* értelemben vett retorikai diskurzus koherenciáját – figyelmeztet Rüdiger Campe és Dietmar Till.²⁸⁴

²⁸³ PLETT, *i. m.*, 60–62.

²⁸⁴ CAMPE, *i. m.*, 142. TILL, *i. m.*, 365.

2. Az affektusok szerepe a prédikációk retorikájában

Szinte bizonyosak lehetünk abban, hogy a 17–18. század fordulóján megjelent és általam vizsgált kötetek szerzői prédikációik sikerét, népszerűségét nagy mértékben az affektusokról való ismereteiknek köszönhetik. A hitszónokok tökéletesen tisztában vannak azzal a hatalommal, melyet a lelkek megindítása jelent: vagyis hogy a lélek nyugalmi helyzetéből történő kimozdulása közvetlenül hat az emberi testre, tehát akár a fizikai mozgására is képes hatást gyakorolni. Kelemen Didák karácsonyi beszédében az érzelmek felindításának, kimozdításának a képe a fizikai mozgáson alapuló metaforákat hozza működésbe: „Jertek azért Kristus Híve! a’ Pásztorokkal *transeamus usque Betlehem* meny-nyünk el Bethlehemig ajtatos Lelkünk *indulásával*, fogagyúk bé szeretettel melegített szivünk hajlékába a’ hidegen fázó Jesust, Borúlyunk szentséges Lábaihoz, és az örömet hirdető Angyalokkal egygyütt háládó buzgósággal imádgjuk, tisztellyük, engesztellyük ötet, és az után undok Vétkeinkkel szivünk hajlékából ki ne rekeszszük, és így nagy ajtatossággal fogadván most a’ kisedd Kristust, ’s a’ Poenitencia által meg tisztittatott szivünkbe szállást adván; mi-is ö tölle Menyországban bé fogadtassunk, a’ hol a’ szentek seregiben örökké áldhassuk, Amen.”²⁸⁵ A lelkében „megindult” hívő tehát testében is megindul „Betlehem felé”, hogy befogadja, megvendégelje Krisztust.

Az érzelmek felindításának mértéke azonban gyakran vált ki ellenállást, az affektív beszéddel szembeni elutasító álláspontot képviselő megnyilvánulások hátterében a szenvedélyek látványos és túlzásba vitt alkalmazása áll. A missziós prédikációk különösen szívesen építenek az érzelmek felkorbácsolására és az ezzel szinte szükségszerűen együtt járó teátralitásra, mellyel hallgatóik bűnbánatát igyekeznek előmozdítani.²⁸⁶ Szelestei N. László több

²⁸⁵ KELEMEN, *i. m.*, 68.

²⁸⁶ Az érzelmek felkeltése és a missziós prédikáció viszonyáról, valamint a missziós alkalmak teátralitásáról lásd: Franz M. EYBL, *Abraham a Sancta Clara: Vom Prediger zum Schriftsteller*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1992, 96–103.

kézírtos prédikátori útmutatót ismertetett a 17. századi prédikációs gyakorlat megértéséhez, s ezekben többször elhangzik a túlzott vagy öncélú indulatkeltés gyakorlatától történő elhatárolódás. Azt is gyakran hangsúlyozzák a szerzők, hogy pontos tanítás és útmutatás nélkül nem szabad az érzelmeket, szenvedélyeket felkorbácsolni.²⁸⁷ Az utilitas követelményét tehát az érzelmi megindítás önmagában nem teljesítheti be, morális tanítás nélkül a prédikáció nem lehet hasznos.

Prédikációinkból felvonultatható lenne a patetikus figurák teljes fegyvertára (adhortatio, adynaton, aganactesis, apagoresis, aposiopesis, apostrophe, cataplexis, conduplicatio, congeries, deesis, descriptio, diacope, ecphonesis, enargia, energia, epanorthosis, epinome, epiplexis, epitrope, excitatio, exuscitatio, inter se pugnancia, mempsis, ominatio, paenismus, pathopoeia, perclusio, synonymia²⁸⁸), helyette azonban teljes prédikációkon, szövegépítvényeken mutatom be az affektuskezelés és -reprezentáció jellemző technikáit, azt a folyamatot tartva szem előtt, ahogy a kedélymozgás megteremtí a tanító érvek elfogadásának előfeltételét, sőt alkalmasint a tárggyal szemben megváltozó érzelmi viszony az enthymémák rendszerén alapuló érvelés jelentőségét is képes háttérbe szorítani.

A szenvedélyek ábrázolásának és felkeltésének lehetőségét legfőképpen két tárgy kínálja, mind a meditáció-, mind a prédikációirodalom számára: az egyik a négy végső dolog és legfőképpen a túlvilágon ránk váró boldogság vagy szenvedés, a másik a passiótörténet eseményei. Ehhez kapcsolódnak a következőkben elemezni kívánt prédikációk is.

²⁸⁷ SZELESTEI N. László, *Laskai Osvát prédikációja magyarul a XVII. század végétől = Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 63.

²⁸⁸ Gideon BURTON, a Brigham Young University professzora, *Silva Rhetoricae* címmel állított össze olyan online retorikai adatbázist, mely az antik, reneszánsz és barokk retorikák fogalomkészletéhez szolgál útmutatóul: <http://rhetoric.byu.edu/> Az adatbázis a fenti figurákat tartalmazza a „Figures of Pathos” oldal alatt.

Kelemen Didák vízkereszt utáni ötödik vasárnapra szerzett prédikációja²⁸⁹ – ahogyan azt a *Buza fejek* c. kötet summájában olvassuk – „A’ Pokolnak rettenetes Kinnyairúl” szól. Csakhogy a szöveg, ellentétben azzal, amit a téma megjelölése alapján várnánk, nem a hypotyposisszal, a pokolban elszenvedhető rettenetes kínok részletezésével kelti fel hallgatóiban a megfelelő érzelmeket. A hitszónoklat legfőbb tétje mindazonáltal a félelem affektusának felébresztése, mely visszatarthatja a hívőt a pokolbéli szenvedések előidéző okától, a bűntől. Ehhez a céljához pedig a pokolban rájuk váró kínszenvedések ábrázolása helyett maguknak a szenvedélyeknek a reprezentációját választja.

Elsőként Istennek a bűnös ember felett érzett haragját, s a harag nagyságának érzékeltetésével a pokoli kínok kimondhatatlan – és ennek megfelelően nem is részletezett – nagyságát jeleníti meg. Ugyancsak szenvedélyek reprezentálása a tét, amikor a pokolban szenvedő bűnösök affektusait, legfőképpen a félelmet és kétségbeesést ábrázolja a hitszónok. A prédikációban alkalmazott szóművészeti eljárások többsége viszont arra irányul, hogy a szónok a saját lelkében támadt affektusokat reprezentálja.

Az indulatok 17. századi reprezentációjában a testi jeleknek kiemelt szerepük van,²⁹⁰ ám Isten haragját fiziognómiai jegyekkel mégsem lehet leírni. Hasonlóan fontos szerepet kapnak viszont a szenvedélyeiben megindított személy által végrehajtott tettek, ezek részletezése. Ahogy az Isten megismerése és a róla szóló beszéd egyik lehetősége az analógiák és az „árnyékos képezések” felismerésén/feltalálásán alapul, haragjának bemutatásakor is egy hasonlósági exemplumot alkalmaz a hitszónok: „Keresztények, ha látnátok hogy az édes Anyja szerelmes magzattyát, kit e’ világra szült, mint a’ maga szeme fénnjét, úgy örzötte, ’s oltalmazta, egykor ragadván haragjában, egy égő kemenczébe vetné: mondanátok magatokban; hiszem nagy harag ez az Annyától! hiszem nagy vétke cselekedet ez a’ marczone gyermek! ’s hát ha egy hétig égne az égő kemenczében, sőt meg sem halhatna, az édes Anyja pedig még sem szánná, sőt örvendezne, gyönyörköd-

²⁸⁹ KELEMEN, *i. m.*, 1729, 129–138.

²⁹⁰ CAMPE, *i. m.*, 225; valamint LACZIIÁZI, „Az kinek ez...”, *i. m.*, 177–195.

ne, nézné magzattyának szörnyű kénlodását 's gyötrelmét: mi-csoda haragnak gondolatok lenni? hát ha esztendeig, ha tiz, húsz, száz, avagy egy néhány ezer esztendőig élne? meg sem emész-tődnek, és még sem szánná-meg keserves gyötrelmét; mit gondol-nátok? Azon képpen gondolkodgyatok az Isten haragjarol, és cselekedetéről..."²⁹¹ A hívőnek a tett súlyos voltát értelmezve kell megértenie annak okát, a mérhetetlen haragot. A harag, illetve annak mértéke nemcsak a részletesen nem taglalt büntetés nagy-ságára enged következtetni, hanem egyben egy másik affektus tárgyává is válik: az emberi félelem tárgya lesz az isteni harag. Ekképpen a harag mint szenvedély részletes bemutatása a félelem affektusának kiindulópontja lesz.

Isten haragját, annak a világban felismerhető nyomait jelenti-k továbbá az ószövetségi események, melyek számbavétele, tehát az isteni haraggal történő szembesülés a hitszónokból is heves érzelmeket vált ki, további reprezentációs feladatokat jelentve számára.

A szónok a *sermocinatio* figurájában Krisztus városokat feddő, Máté evangéliumában olvasható megszólalásainak ad hangot és testet. A megfelelő bibliai locusok egymás mellé helyezése meg-sokszorozza az affektus reprezentációs terét: „Szent Máté írja, hogy a' melly városokon predikállot Jesus, és az ő tanítására poenitencziát nem tartottak azoknak Lakosi, akkor kezdé sze-mekre hánni: Jaj néked korozain! jaj néked Betsajda! Mat. 11. 20. 21. 23. mert ha Tyrusban, és Sidonban lettek volna e' csudak mellyek ti bennetek lettek, régen ször zsak, és hamuban tartottak volna poenitencziát. És te Kafarnaum vallyon az éigig magasztal-tatol e' fel? a' pokolig szállasz alá. Mert ha Sodomában lettek volna a' csudák, mellyek te benned lettek, meg maradtak volna e' maji napig. Mat. 11. 23. Jaj néktek kik mennyországot bé teszi-tek az embereknek! jaj néktek, kik a' szűnyogot meg szűritek, és a' tevét el nyelitek! Jaj nektek fejérétett koporsók, kik kívül szépek, és belől teli vadtók undoksággal; vipera kigyónak fajzati, mint szaladtok a' gyehenna ítéleti előtt.”²⁹² A Máté evangéliumának

²⁹¹ KELEMEN, *i. m.*, 131–132.

²⁹² KELEMEN, *i. m.*, 130.

11. fejezetéből származó idézet végére Máté 23,24-et, majd Máté 23,27-et illeszti, két olyan locust, melyeket Krisztus eredetileg a farizeusokhoz intéz.

Amikor a krisztusi mondatokat újramondja, sőt újrendezi, átretorizálja, az affektív, tehát retorikai nézőpontból érzelmeltetésre irányuló mondatok megindítják hallgatójukat, s mivel a feddésnek hangját adó hitszónok egyben befogadója is azoknak, ő is hatásuk alá kerül. A retorikai érzelmeltetés logikája szerint tehát a hitszónok egyszerre lesz a harag érzelmétől és a haragra mint tárgyra irányuló félelem affektusától megindítva: az imaginatio során elképzelt jelenet, melyben Krisztus haragra gerjed a bűnös városok iránt, retorikailag is lehetővé teszi a harag affektusának megragadását, ám az eleve affektív krisztusi mondatok hatása alól mint hallgató sem vonhatja ki magát. Az evangélium különböző helyeiről választott bibliai locusok összekapcsolása megsokszorozza az affektus reprezentációs terét, s a „jaj néktek...” kezdetű licentiába történő beírásuk a már a szónokot is megindító szenvedélyek révén történik meg.

A krisztusi mondatok újramondásában és továbbírásában a hitszónok kettős kommunikációs helyzete válik affektusretorikailag kitapinthatóvá: ő ugyanis Isten Igéjének közvetítője, mediátora és egyben hallgatója is. A harag reprezentációja egyben a félelem tárgyának reprezentációja: a szónok a saját hangjával, testével tesz jelenlévővé egy affektust, mely mint egy másik affektus tárgya egyben annak kiindulópontja is lesz. Így kerül a szónok az affektusmédium szerepébe: a beszédén keresztül megmutatkozó isteni harag annak a szónokot is megindító félelemnek az oka, mely a befogadókra nézve a prédikáció legfőbb tétje.

Amint köztudott, a szónok számára a legkézenfekvőbb és a kor érzelmelfogása szerint a leghatékonyabb eszköz a hallgatóság szenvedélyeinek felkeltésére azoknak először önmagában történő felkeltése, majd átvitelük a befogadókra. A kor elméleti írásai szerint a „szónokló szenvedély” létrejöttének feltételei a következő lépések: 1. A szónok a saját szeme előtt megjeleníti – tulajdonképpen elképzeli – a szenvedélyt (egy patetikus jelenetet, egy patetikus jelenetben szereplő személyt, egy szenvedély által meghatározott, befolyásolt személynek a leírását). 2. Így módon a

szenvedélyt meg tudja jegyezni, emlékezetébe tudja vésni, aztán saját magában felkelteni. 3. Ezután a szenvedély mint testi megindultság, mozgás eredménye a beszéd mozgásában (és természetesen a gesztus, valamint az arckifejezés mozgásában) képes megmutatkozni, és a szónok beszéde immáron mint az affektusok beszéde képes a megindultságot, a megmozgatást a hallgatóra átvinni. A retorikai megindítás és hitelesség szabályainak ez az ideáltipikus redukciója.²⁹³ Kelemen Didák ezen prédikációjában a szónok saját érzelmeinek felkeltéséhez az egyik adott lehetőség Krisztus affektív megszólalásainak átvétele, *sermocinatio* formájában történő újramondása. A fenti szabály szerint tehát a szónok a bűnös városok miatt haragra gerjedő Krisztus alakját tartja lelki szemei előtt, amit a bibliai megszólalás eleve affektív volta segít. Az imagináció azt biztosítja, hogy a szónok önmagában hozza létre az érzelmet, miközben Krisztust is önmagával jeleníti meg, s így Krisztus szavait affektív módon képes tolmácsolni.

A vizsgált prédikációban ezenfelül az elkárhozottak érzelmeinek megjelenítése kap látványos szerepet, melyek tárgyuk felfoghatatlansága miatt jelentenek kihívást a reprezentáció számára. A szöveg ezen a ponton az irracionális félelemre, illetve annak feltételezett tapasztalatára épít: az ördögökkel való pokolbéli tanyázás borzalmának szemléltetéséhez használja analógiaként azt a félelmet, amit az ember halottaktól, azok szellemétől rettegetve él át, valamint amikor megmagyarázhatatlan félelem fogja el éjszaka, egy koporsó közelében. Ezt az affektust megidézve és kapcsolódási pontként állítva átélhetővé válik, hogy „minémü nagy félelem, iszszonyodás, és szörnyü retegés vagyon a' karhozottakban, mikor a' sok ezer ördögök közöt forognak kik vala mennél undokabb és rettentőbb ábrázatot gondolhatnak, azokat formállják a' pokol füstéből, és iszszonü állatok képében, fogokat agyartgatván, rettenetes tekéntetekkel ijegetik a' gonoszokat?”²⁹⁴

A pokolban szenvedők további affektusait is testi jelekkel, valamint a felindultság okozta cselekedetek előszámlálásával

²⁹³ CAMPE, *i. m.*, 139.

²⁹⁴ KELEMEN, *i. m.*, 135.

mutatja be: „És a' mint Sz. Dávid szól, meg nyilik szemek a' gonoszoknak; *Ps. 111. 10.* és magokra haragudván, Siralomban és fog csikorgatásban meg epednek. *Mat. 22. 13.* A' szomorúság, unakozás, harag, dühösség, ket-ségbe esés, annyira elfogja elméjüket, és minden gondolkodásokat a' kárhozot embereknek, hogy soha olyat nem gondolhatnak, a' mi könnyebségekre volna; hanem örökké csak a' magok romlását forgattyák gondolattyokban, és meg dühödvén efféle gondolatokban, nem csak magokat átkozzák, tépik, szaggattyák, hanem az Istent-is iszszonyú káromlásokkal szidalmazzák. *Apo. 16. 11.*”²⁹⁵

S ehhez a retorikához szervesen kapcsolódik a pokoli kínok elmondhatatlanságának hangsúlyozása: „Nincs emberi elme, melly meg foghassa; nincsenek szók, mellyekkel ki-mondhassuk, melly szörnyüsséges kinokott szenvednek a' szegény kárhozot lelkek, a' világon el töltött hivságokért.”²⁹⁶ Reménytelen kísérlet lenne tehát a pokoli kínok részletesebb, szemléletesebb ábrázolása, a prédikáció nem is erre helyezi a hangsúlyt, úgy látszik, sokkal nagyobb hasznót remél az elkárhozottak érzelmeinek megjelenítésétől.

Az affektusok felkeltéséhez tehát elsősorban azok reprezentációját hívja a hitszónok segítségül. Isten haragja és a pokolban szenvedő bűnösök affektusai mintegy fizikai mivoltukban, láthatóan (vagy a tetteknek, mint a megindultság közvetlen fizikai következményeinek a formájában, vagy fiziognómiai jeleként) jelenítődnek meg, emellett a hitszónok maga is „testet” ad, hangot és fizikai megjelenést biztosít az érzelmeknek, s így közelíti őket egyfajta vizualizálható, látványszerű jelleghöz. A beszéd „testén” tett átalakítások, „mozgások” szükségszerűen „láthatóvá” teszik a nem látható beszélőt is, mint retorikai figurák biztosítják az affektus megőrződését az írás médiumában.²⁹⁷

A summa szerint a szentbeszéd a pokol rettenetes kínjait tárgyalja, a fizikai szenvedés helyét itt azonban az affektusoktól való szenvedés veszi át. A kiváltandó affektus a félelem, melynek egyik

²⁹⁵ KELEMEN, *i. m.*, 137.

²⁹⁶ KELEMEN, *i. m.*, 134.

²⁹⁷ Vö. LACZIIÁZI, *Az emoticonok...*, *i. m.*

tárgya tehát nem más, mint a pokolban szenvedők rettegése: voltaképpen a félelemtől való félelemről van szó. A túlvilági szenvedések leghitelesebb evilági tapasztalata ezen értelem szerint a félelem affektusa, ennek színrevitele és kiváltása jár a legnagyobb haszonnal.²⁹⁸ Nemcsak a szónok félelme vitetik tehát színre, hanem maga a félelem is, mint egy a szenvedélyek közül. Isten haragjának bemutatásakor a félelem okát ábrázolva képes a szónok ezt az affektust felkelteni, ám úgy, hogy felkeltéséhez egy másik szenvedélyt használ, s az első affektus átélése nyitja meg a lelket a másik irányába.

A nagypénteki eseményekhez kapcsolódó prédikációk különösen építenek a hallgatókban zajló affektusfolyamatokra. Csúzy Zsigmond a nagypénteki prédikációjában azonban nem a passió-történet eseményeit vonultatja fel.²⁹⁹ A beszéd fő témája Krisztus elítélésének jogi aktusa, valamint a két, jogilag is támadható ítélet bemutatása és ebből következően az igazságtalanság hangsúlyozása. Fel lehet azonban tennünk a kérdést: miért van erre szükség? Mi a témaválasztás haszna? Hiszen a hallgatóságot a hívők közössége jelenti, akik számára Krisztus halálra szentenciáztatásának jogtalansága nem szorul bizonyításra. A magyarázatot a prédikációnak az affektusokra gyakorolt hatásában, ennek folyamatában találjuk meg.

A prédikáció retorikájának hatásmechanizmusa röviden összefoglalva a következő: az ítélet jogtalanságát logikailag bizonyítva a befogadó igazságérzetére apellál, melynek hatására az először szánalmat érez Krisztus iránt, majd Krisztus bírái ellen dühöt és haragot, végül ezt a dühöt és haragot tudja a lelki meg-

²⁹⁸ Nyéki Vörös Mátyás *Aeternitas* c. verse is ezzel a félelemmel operál, mikor a pokol örökkévalóságába való bepillantást viszi színre. A vers első négy strófájában a vers beszélőjének rettegését az affektus fizikai megjelenésének leírásából ismerjük meg – a meditáció során a túlvilági szenvedés örökkévalóságába történő bepillantás ezt a félelmet kínálja kapcsolódási pontként.

²⁹⁹ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 290–303. A *Zengedező sip*-szó című kötetben is olvasható két nagypénteki beszéd: 97–106, 106–118. A katolikus egyházban a nagypénteki prédikációk egyik típusa a passió-prédikáció, a passiónak ugyanis nagypénteken valamilyen formában el kellett hangoznia, s ennek kerete lehetett a hitszónoklat. Lásd MACZÁK, *A kanonikus plágium...*, i. m., 266–267.

térés eszközévé változtatni – működik tehát a pathosz felkeltésének éthosszal történő megalapozása, hogy a folyamat végére az ember szenvedélyeiben megtisztuljon és erkölceiben megújuljon, s mindez beépüljön az éthoszába.

A szöveg a befogadót az ítélkező törvényszék tevékenységének jelenébe helyezi: „Ma, igazán ma történék ez Kristusban búzgo keresztényim...”³⁰⁰ Ezáltal a befogadók az ítéletnek mintegy szemtanúi lesznek, s szemtanúként érik őket az események által előidézett ingerek. A keresztény hallgatóhoz beszélő szónok tehát arra hívja fel a figyelmet, hogy szemük előtt, jelenlétükben történnek a nagypénteki események Krisztussal. Ám az idő ilyen kezelése nem pusztán a szenvedéstörténet elevenebb, szemléletesebb megjelenítését biztosítja, hanem egyben a befogadó idejét is szakrális időként határozza meg: Krisztus elítélése, szenvedései – melyeket a mi bűneink miatt kellett elszenvednie – ebben az idődimenzióban újra és újra megtörténnek. A hívő nem mint múltbéli, történetileg releváns eseményt éli újra a szenvedéstörténetet, hanem, beemelődve a szakrális időbe, folyamatos jelenként ismeri meg azt. Az ítélet tehát allegorikus dimenzióban nyer értelmet, s a történetiségéből üdvtörténeti távlatba kerülő esemény az önmagát üdvtörténeti összefüggésekben felismerő hívő egyszerű emberi, hétköznapi érzelmeinek is nagyobb távlatot biztosít: „...holott, az hál-adatlan szolga, jó Urára támadott [2. Krón. 13,6]: a' gyarló föld edény, alkotoja-ellen vér-szopo fegyvert ragadott: a' Tanétvány, Mesterét; a fiú szülését gyilkossan akkor ölte-meg, mikor mennyei tudománnyal néki örök-életet, és boldog örökséget szerzett. Melly-re-nézve, még az egeket-is, szörnyű álmélkodással, mint-egy bizonságúl híván *Jere. 2. Cap.* monda a' Fölséges: *Obstupescite Coeli!* rémüllyetek-meg egek ezen, és annak kapui igen el-pusztúllýatok!”³⁰¹ A szövegrészt elsősorban antithesisek szervezik, egyrészt a szolga–Úr, teremtmény és Teremtő, tanítvány és mester, fiú és szülő ellentétei, másrészt az isteni jó cselekedet (megváltás) és az emberi gonosztett, az Isten-gyilkosság ellentéte. Az ellentétek halmozása mellett az állítások foko-

³⁰⁰ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 291.

³⁰¹ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 291.

zása a másik retorikai rendező elv: az ember támad, majd fegyvert ragad, végül gyilkol. Az ellentételezés, annak halmozása és a fokozás figurája alapozza meg azt a kijelentést, mely szerint Jeremiás „szörnyű álmélkodással” fordult az egek felé, vagyis rémületet érzett az események „látásakor”, és ezt a rémületet az egekre is átvitte. Ez a retorika a beszélő felfokozott lelkiállapotának a reprezentációjaként működik, aki ennek az elmondhatatlan helyzetnek az elbeszélését a metaforikus kifejezésekkel történő értelmezés segítségével oldja fel.

A Krisztust elítélő főpapok iránt érzett düh és harag az üdv-történeti dimenzió felépülésével kapja meg igazi funkcióját: a hívő, a szakrális idő logikája mentén belátja, hogy ő az, aki bűneivel újra és újra halálra szentenciázza Krisztust. Így haragja önmaga, illetve saját bűnei ellen fordítható. Így válik a prédikáció által felkeltett harag a lelki megtérés eszközévé. Az argumentáció záró részének a feladata az, hogy a hallgató számára, ha ez az üdv-történeti távlat megjelenítésével nem vált volna világossá, egyértelművé tegye, hogy a dühöt önmaga ellen, bűnei ellen kell fordítania; meg kell tehát változtatnia az érzelem irányát és tárgyát: „Azonba, gyakortább magúnk-ra boszszonkodhatnánk üdvösségesben; holott törvény-telen feslett életünkkel, ezeknél vak-mérőbbeknek s-gonoszbaknak tapasztallyuk magúnkat...”³⁰² vagyis bűneinkkel újra kínozzuk, ostorozzuk, megfeszítjük Krisztust: „Ám fel-fúalkodott kevélységünkkel, mint-egy tövéssel koronázzuk: telhetetlen fösvenységünkkel, s-hamis keresetünkkel, el-árúlyúk torkosságunkal, tobzodásunkal, epével itattyúk; bűjaságunkal meg-ostorozzuk; fondorkodásunkal, ember-szóllásunkal, s-mérges haragunkal, szentséges oldalát öklellyúk: káromkodásinkal kezeit, és lábait lyuggattyúk: és hivalkodásunkal a' kereszthez szegezzük.”³⁰³ A száanalom és a hála szelíd, enyhe érzelmek (vagyis az éthosz fogalmához tartoznak), a düh azonban a pathosz kategóriájába sorolható, olyan heves érzelem, ami valóban „hegyeket tud megmozgatni”. A megtéréshez olyan lelki mozdulásra van szükség, mint ami a düh során keletkezik, a jó irányba fordított

³⁰² CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

³⁰³ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 302.

harag pedig el tudja érni a megtérés igényének kialakulását a lélekben, sőt a bűnök levetkezését is.

A prédikáció már a propozícióban közli befogadójával, hogy mit is vár el tőle (hálát, szánakozást és szomorúságot), a per bemutatásának végére érve azonban elsősorban a düh szenvedélyére számít a hitszónok: „N. N. halván ezeket, nem-kétlem valamint egygyik, úgy a’ másik dögletes törvény-szék-ellen, méltán bosszszonkodtok, és bosszszúllást kívántok.”³⁰⁴ Ennek a dühnek a felkeltéséhez elengedhetetlen a beszélő indulatainak erős és meggyőző reprezentációja, annak bemutatása, ahogy ő maga is felháborodik az igazságtalan és jogtalan eljárás láttán. Az ő felháborodása, s általában erős érzelmeinek színrevitele jelenti elsősorban a kapcsolódási pontot, az azonosuláshoz szükséges mintát a befogadó számára.

A per eseményeinek taglalását tehát a patetikus beszéd határozza meg, ami többször is a szóbeli megnyilvánulások elragadtatottságát imitálja. „Kaifás fő-pap pedig, vissza-jára (!) e’ világot, fel-forgatá az igazságot, és meg-öldvén az irégységnek szárnyas kerekeit, törvénytelenöl, mert előb, hogy-sem mint törvént tett vólna, meg-szaggatván papi ruháját (ó bár inkább bosszszúllo méreggel tellyes meg-általkodott gonosz, szivét penitenciára lágyétván, az igaz törvény-hez alkalmaztatta volna; mely, soha senkit azért meg-nem-öl, p. o. hogy hasznos halála valakinek, hanem-ha gonosz cselekedetivel azt meg-érdemlette) Kaifás pedig, a’ mint mondám vak-merő-képpen meg-szaggatván ruháját, minden vizsgálás-nélkül, magától ki-mondá a’ halálnak *decretalis sentenciáját*...”³⁰⁵ A zárójelbe tett közbevetés az indulatai által elragadtott szónok megnyilvánulása, aki kiszól a szövegből, nem tudja türtőztetni magát, és megbontja a szöveg logikai rendjét, amikor vágyainak ad hangot, ezután azonban csak úgy talál vissza gondolatmenetéhez, hogy összefoglalva ismét elmondja a mondat eddig elhangzott részét. A beszélő indulatainak reprezentációját erősítik a mondatkezdő ismétlések, a *geminatio*, melyek egyben a szóbeliséghoz is közelítik a szöveget: „Vérben, inkább

³⁰⁴ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

³⁰⁵ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 299.

vérben mosta azért *Pilatus* a' kezét..."³⁰⁶ vagy „S-mégis, s-még-is [...] a' meg-áltolkodott gonosz Židoknál rész-szerént kegyesb vala *Pilatus*..."³⁰⁷

A propositio a következőképp határozza meg a prédikáció célját: „És nyilván tapasztalván ollyá-tén dolgokat [...] melyeken, még az egek-is, kapuinak el-pusztulásival méltán szörnyülködhetnek; ha végső *Deliberatioval*, *sentenciákat* ki-nem-mondgyátok-is, leg-alább, szives hál-adással, s hál-ado szána-kodással, kövessétek nyomdokát régi dicséretes eleiteknek, és az mostohálkodni nem túdo K. K. A. szent-egy-házzal, ruhájából le-fosztott, s-vérben-fagyban hagyott, söt (a'-mint rebesgetém) gyalázatosan meg-ölettetett jegyessét, gyászas szomorúsággal keseregjétek, mondván: *Recogitabo in corde meo!* ezekről gondolkodom szivemben, és igen meg-emlékezvén, *tabescet in me anima mea*; el-eped bennem a' lelkem!..."³⁰⁸ Tehát ha a döntőbíró pozíciójába kerülő hallgató már hiába is hozza meg szentenciáját – mert a történeti idő eseményei vissza nem fordíthatók –, a saját szerepét felismerő hívő a megtérés útjaként, ill. eszközeként a Krisztus kínszenvedése fölötti elmélkedést és az elmélkedésben bekövetkező affektív változásokat kell, hogy válassza.

3. Az enargeia és a lélek mozdulása

Mint az az eddigiekből is kiderült, a 17. század végi, 18. század eleji prédikációknak affektusretorikai szempontból egyik legjellemzőbb sajátossága az enargeia és a hypotyposis működése révén megtörténő kedélymozgás. A 17. századi retorikák is kiemelten foglalkoznak affektusretorikai szempontból a hypotyposisszal.

Az enargeia, latinul *evidentia* fogalma a nyelvnek azt az erejét, képességét jelöli, hogy valaminek, ami szavakban van kifejtve, az

³⁰⁶ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 300.

³⁰⁷ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 301.

³⁰⁸ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 292–293.

élénk jelenlét illúzióját tudja kölcsönözni. Az enargeia azért is érdemelhet aktív irodalomtudományi és -történeti figyelmet, mert képes megragadni a nyelv-valóság probléma esszenciáját. Az enargeia erős érzelmi hatással jár együtt, ezt a retorikai gondolkodás a klasszikus retorikák óta folyamatosan hangsúlyozza. Arisztotelész *Retorikája* szerint az érzelmek felkeltésének két fő módszere van: az enargeia, valamint a megtisztelő, ill. pejoratív beszéd (vagyis a szuazív beszéd, nyelv) alkalmazása.³⁰⁹ Quintilianus is összekapcsolja az enargeiát a pathosszal: „Insequentur enargeia, quae a Cicerone inlustratio et evidentia nominatur, quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur.”³¹⁰

Az antik elméletírók kiemelik tehát az enargeia azon képességét, hogy elhiteti hallgatóival, jelen vannak a szavakkal leírt, lefestett dolgok között, az enargeia tehát képes arra, hogy magával ragadja hallgatóit. Longinus a szerzőnek a tárgy iránti lelkesedését, rajongását, tehát bizonyos érzelmeit nevezi meg, mint az enargeia hatásaért felelős erőt.³¹¹ Így a tárgy mind a beszélő, mind a hallgató számára mintegy jelenlétében ölt alakot. Marion A. Wells kapcsolódó megállapítása szerint az enargeia sikerének előfeltétele a szerzőben kialakuló vágy, és a siker további kritériuma az, hogy képes legyen átvinni ezt a vágyat a hallgatóságra, a kogníciós tevékenységben való teljes elmerülés formájában.³¹²

A retorikai affektuselmélet a szónoklattan története során mindig szoros kapcsolatot tartott fent az enargeia és az energeia, egyébként gyakorta összekevert fogalmával.³¹³ Melanchthon a

³⁰⁹ ARISZTOTELESZ, *i. m.*

³¹⁰ *Inst. Orat.* VI, 2, 32.

³¹¹ PSEUDO-LONGINOS, *Peri phüszosz: A fenségéről*, ford., bev. és jegyz. NAGY Ferenc, Bp., Akadémiai, 1965, 50–51.

³¹² Marion A. WELLS, „To find a face where all distress is stell'd”: *Enargeia, Ekphrasis, and mounting The Rape of Lucrece and the Aeneid*, *Comparative Literature*, 2002, 97–126. A téma fontos szakirodalma: Murray KRIEGER, *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

³¹³ Balázs János szerint az antik retorikákban nem volt használatos az *energia* műszó, hanem csak az *enargeia*, aminek a latinban a 'szemléletesség' jelentésű *evidentia* felel meg (vö. Cicero, *Acad.* II. 6,17; Quintilianus IV. 2,63; VI.

grammatikai figuráknak és mindenekelőtt a trópusoknak „enar-getikus” hatást tulajdonít: „Tropi..., qui excogitati sunt, ut res quasi picta similitudine quadam fieret illustrior,”³¹⁴ a figurák második osztályának, a mondat-, ill. szemantikai figuráknak pedig „energetikus” hatást: „Sunt enim figurae, quae addunt motum orationi, ut Interrogatio, Admiratio, Dubitatio, Querela, et c.”³¹⁵ Egyébként pedig minden egyes trópus és figura, köztük a hypotyposis is affektív figuraként van számon tartva.³¹⁶

Az antikvitástól a kora újkorig alapjaiban határozza meg a művészetelméletet a szónak és a képnek probléma nélküli egymásba fordíthatóságába vetett hit (lásd az *ut pictura poesis* elvével kapcsolatos vitákat).³¹⁷ Mindemellett a képiségnek, a képnek a gondolkodásban feltételezett elsődlegességének elképzelése is a 18. századig kitart – vagyis annak a meggyőződésnek is alapot szolgáltat, hogy a kép szuazív ereje nagyobb, mint a szóé. A kép érzékelését közvetítetlen érzékelésként gondolják el, ahogy azt Leon Battista Alberti ablak-metaforája is kifejezi: eszerint a kép, ahogy a festmény, olyan, mint egy nyitott ablak, amelyen kereszt-

2,32 *evidentia et inlustratio*; IX 2,40), ám később Isidorus sevillai püspök *Origines*ében *enargeia* helyett *energia* szerepel, „ami nem más, mint valóban megtörtént vagy elképzelt dolgok szemléletes előadása.” Ez lett a forrása a két görögszó gyakori felcserélésének. (BALÁZS, *i. m.*, 72; valamint BORZSÁK István, *Nyelvi energia?*, Magyar Nyelv, 96/1. (2000), 81–82.

³¹⁴ MELANCHTHON, *Elementorum Rhetorices Libri Duo*, Lipsiac, 1559, 106.

³¹⁵ MELANCHTHON, *i. m.*

³¹⁶ MELANCHTHON, *i. m.*, 106. Vö., PLETT, *i. m.*, 28–29.

³¹⁷ A nyelv és kép egyneműségének tételezése antropológiai motívumokon nyugszik: egyrészt az észlelés és gondolkodás képi jellegének feltételezésén, másrészt a tárgy és a tudattartalom közti izomorfikus megfelelés elképzelésén. A több évszázados optikai tudás szerint, amely az atomisták felfogásában gyökerezett, és amelyet először Kepler elmélete ingatott meg, a vizuális észlelés során a szem a „látható” dolgokat közvetlenül „látottakká” alakítja – a tudati jelenség tehát nem különbözik annak külső okától. (A szemből kiinduló fénysugár és a dolgokról leszakadó osztatlan szimulakrumok a szemén kívül találkoznak, majd ez a kép préselődik a pupillára.) Ez az optikai gondolat, melynek végérvényes lebontását Descartes tudományos munkássága jelenti, teszi lehetővé a kép és a tudattartalom közti azonosság elvével a szó és a kép egymásba átfordíthatóságát is. Vö. MÜNCHENI KUTATÓ-CSOPORT, *Tudás és látás: A medialitás ismeretelméleti struktúrái*, ford. MAJOR Enikő, Vulgo 4(2003/3), 33–44.

tüllátunk; azaz nem-mediáltként, közvetítetlenként ismerhetjük fel a rajta keresztül hozzánk eljutó látványt.³¹⁸ Ezért is van a retorikai szóművészetben ennyire nagy szerepe a hypotyposisnak és az enargeiának. A nyelv és kép egyneműsége a kép szóvá alakításának problémátlan voltát jelenti, s így a hypotyposis szóművészeti jelentőségét biztosítja. Az enargeia, vagyis a szöveg elevenisége lehetővé teszi, hogy a dolog a lelki szemeink előtt egy valóságos dologként vagy annak valóságos képeként jelenjen meg, s ilyen formán ahhoz hasonló affektív hatást gyakoroljon a lélekre.

Az enargeia és az affektusok működésének vizsgálatához Kelemen Didák nagypénteki prédikációit választottam. A szövegben a hypotyposis működését kiegészíti és megerősíti a pragmatikus alakzatok (apostrophe és sermocinatio) változatos alkalmazása, ez összekapcsolódik a hypotyposiszal, a dolgok, illetve – nézőponttól függően – a hallgató jelenlétének illúzióját sokszorozva meg. Vizsgálatomnak bizonyos értelemben előképe lehet Ingunn Lunde norvég szlavista kutatónő egyik tanulmánya, amely az enargeia működését a nyelvészeti pragmatika nézőpontjából veszi nagyító alá a keleti szláv középkori hagiográfiában és homiletikában.³¹⁹ A másik beszélő, esetenként beszélők megidézésének – és az így létrehozott, Meir Sternberg kifejezését használva: „perspectivical montage”-nek – a stratégiáit veszi sorra az enargetikus hatás szempontjából, melynek sajátosságait a következő fogalmakkal írja körül: közvetlenség, bevonódás, részvétel, élenkség, vizualitás, vizuális világosság és jelenlét.

Lunde hangsúlyozza, hogy az enargeia azon képessége, hogy jelenlevővé tegyen a valóságban jelen nem lévő dolgokat, nem egyszerűen csak a hűséges ábrázolást célozza: sokkal inkább a hitelesség és igazság egy másfajta szintjét, mely az ábrázolt dolgok mélyebb megértésének lehetőségét nyújtja. Ennek igazolását látja abban is, hogy a homíliákban megidézett, megszólaltatott

³¹⁸ HORÁNYI Attila, *Kép a képről = Társadalmi kommunikáció*, szerk. BÉRES István, HORÁNYI Özséb, Bp., Osiris, 1991, 178–188, itt: 179.

³¹⁹ Ingunn LUNDE, *Rhetorical enargia and linguistic pragmatics (On speech-reporting strategies in East Slavic medieval hagiography and homiletics)*, *Journal of Historical Pragmatics*, 5/1, 49–80.

beszélők továbbírják, továbbmondják eredeti, bibliai megnyilatkozásukat, ezáltal szavaik jelentőségére és mélyebb értelmére mutatva rá. Kiemeli továbbá, hogy a vizsgált szövegek beszélői gyakorta fogalmazták meg a *captatio benevolentiae*-ben, hogy nehézségeik vannak a téma szavak általi lefestésében.

3. 1. Kelemen Didák nagypénteki prédikációja

A tényt, hogy Kelemen Didákkal, a 18. század első felének kiemelkedő minorita hitszónokával az irodalomtörténet talán kevésbé bánt mostohán, mint kortársaival, a második nagypénteki második prédikációját övező irodalomtörténeti érdeklődés is bizonyítja.³²⁰ A jelen vizsgálat tárgyát tehát népszerű prédikációi, a

³²⁰ A Kelemen Didák iránt kialakult érdeklődéshez bizonyosan hozzájárult az alakja körül képződött legendás légkör is, majd az a többször is határozott formát öltött egyházpolitikai törekvés, mely a minorita atyát a magyar katolikus egyház boldoggá avatottai közé kívánta sorolni.

Szentté avatását elősegítendő már közvetlenül halála után történtek lépések. Gróf Károlyi Klára megírta az életrajzát, és a szentté avatás érdekében elküldte az akkori minorita rendfőnöknek, Pál Imrének. Ehhez kapcsolódott Szabadszállás István közép-szolnok-megyei alispán „bizonyítványa” Kelemen Didák atya szent életéről, valamint Benkő Sámuel orvosnak és még több más személynek a nyilatkozata. Az egyházi hatóság ezután hivatalos jelentést küldött Rómába, majd egy küldöttség 1749-ben vagy 1750-ben megvizsgálta, majd lepecsételte az atya sírját. A kezdeményezés azonban ugyanúgy elhalt, mint a boldoggá avatás 20. századi kísérlete. Vö. CSÁK, *i. m.* A magyarországi Minorita Rendtartomány 2008-ban ismét lépéseket tett a kezdeményezés felújítására. Ennek keretében többek között egy tudományos konferenciára is sor került Miskolcon, 2008. április 17–18-án.

A minorita szerzetes-apátról szóló, Rómában megjelent terjedelmes monográfia megszületésében is ilyen egyházpolitikai célok játszottak közre: főként a szent hírében álló szerzetes alakjának népszerűsítése. Vö. RÁKOS, *i. m.* Ezzel a céllal látott napvilágot egy rövid olasz nyelvű kötet is, mely tanulmányokat és szövegrészleteket is közöl a minorita páter műveiről-műveiből. (*Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983.) A boldoggá avatás egyelőre még várat magára, tagadhatatlan azonban, hogy Kelemen Didák neve ismertebb lett a régiség irodalmával foglalkozók körében is.

nagypénteki prédikációk alkotják, melyek a *Buza fejek* című kötetében láttak nyomtatásban napvilágot.³²¹

A Kelemen Didáknak tulajdonított szövegkorpuszt a szakirodalom majdnem teljesen egybehangzó véleménye a magyar barokk népies próza kiemelkedő alkotásaként jellemzi, stílusát pedig gyakran a provinciális jelzővel, illetve annak szinonimáival írja le. Csák Alajos szerint beszédei a sok teológiai bizonyíték ellenére sem válnak elvonttá, ugyanis a mindennapi életből származó képekkel, hasonlatokkal köti le hallgatói figyelmét, ezáltal lélekhöz szóló és hatásos tud lenni. „Nagy tudásának tárházát így alakítja a nép felfogásához, így segíti elő azt, hogy mindenkinek a szívéhez hozzáférhessen minden szava.”³²² Kelemen Didák prédikációi a szakirodalom értékelése révén a populáris prédikációk jellegzetes iskolapéldáivá váltak.

A vizsgálandó két hitszónoklat kiemelkedő jelentőségét a szakirodalom már igen korán felismerte. Csák Alajos úgy vélte, hogy a második prédikáció még a szónok díszesebb beszédei közül is kiemelkedik (megjegyzem, a szakirodalmi megközelítések ellentmondó megállapításaira jellemző, hogy Csák véleménye szerint nem áll távol Kelemen Didáktól az ornatus beszéd – miközben más értelmezői szerint beszédeinek népszerűsége azok egyszerűségének, hogy ne mondjam, dísztelenségének köszönhető!). Megállapítása szerint a műben a szemléltető részletezés és a megrendítő realitás éri el azt, hogy „lehetetlen könnyek nélkül elolvasni”.³²³ „A fájdalmat, a részvétet, az együttérzést annyira felfokozza, hogy az olvasó – mintegy átéli az iszonyú jeleneteket. Látni

³²¹ *Buza fejek* című gyűjteményét a szakirodalom hosszú ideig kétkötetes műként tartotta számon. Lukácsy Sándor hívta fel a figyelmet arra, hogy Didák műve voltaképpen csonka, ugyanis csak az egyházi év adventtől húsvétig terjedő első felének vasárnapjaira írt szónoklatait tartalmazza, a többi prédikáció kiadására pedig, úgy tűnik, nem talált pártfogót. Vö. LUKÁCSY S., *Kelemen Didák nagypénteke* = L. S., *A végtelen...*, i. m., 45. A Magyar Művelődéstörténeti Lexikonban pedig ennek megfelelően már azt olvashatjuk, hogy ebből a bizonyos második kötetből, ha ki is nyomtatták, egyelőre nincs fellelhető példány. MAMÚL V, főszerk. KŐSZEGHY Péter, Bp., Balassi, 2006, 278–279.

³²² CSAK, i. m., 82.

³²³ CSAK, i. m., 83.

véli a kimondhatatlan kínok közt vonagló szent testet, maga is érezni kezdi a fájdalmakat, s egészen kimerül az agónia borzalmának beteljesedésével [...] Magába száll, emlékébe idézi saját bűneit.”³²⁴ A hypotyposis mesteri alkalmazását dicséri tehát a szerző, ahogy később Lukácsy Sándor is ezt méltatja. Lukácsy Kelemen Didák prédikációjának „modernségét” hangsúlyozza, kiemelve, hogy a minorita hitszónoklata szakít a szenvedéstörténet mozzanataihoz fűzött szimbolikus magyarázat hagyományával. Ehelyett „[b]eszéde tiszta epika, érzelmes előadásban, érzelmek keltése végett: ezért mondható modernnek.”³²⁵ Az érzelmek ilyenén ábrázolásának modernségével azonban nem érthetünk egyet, a prédikátor módszere ugyanis illeszkedik a kortárs elmélet és gyakorlat horizontjába. Az azonban mindenképpen figyelemre méltó, ahogy Lukácsy megfigyeléseiben az affektív beszéd megvalósulásának retorikai megközelítése irányába is tesz lépéseket, és a prédikációnak a hagyománytörténetben való mélyen benne gyökerezését is meggyőző párhuzamokkal szemlélteti.

Kelemen Didák nagypénteki prédikációi – főképpen a második – tehát nem ismeretlenek a kutatás előtt, mely az affektusok szerepét és a hypotyposis működését is hangsúlyozza. A jelen vizsgálat is erre a kérdésre fókuszál, azzal a szemponttal kiegészülve, hogy a narrativitás és a nagyfokú szemléletesség mellett a pragmatikai alakzatok segítségével megragadható, leírható dramatikuságot is bekapcsolja ebbe a kérdéskörbe.³²⁶

Mielőtt azonban bármiféle megállapítást is tehetnénk Kelemen Didák nagypénteki prédikációjának szövegművéről, szólunk kell a minorita hitszónok szövegalkítását leginkább befolyásoló té-

³²⁴ CSÁK, *i. m.*, 83.

³²⁵ LUKÁCSY, *Kelemen...*, *i. m.*, 46.

³²⁶ A dramatikuság fogalmát véletlenül sem a dramatikus prédikáció történetileg kialakult műfajára utalva használok. Dramatizálásom nem azt értem, hogy esetünkben a középkori gyakorlatból eredő dramatikus prédikációról beszélhetnénk, noha ez a műfaj a 17–18. században is előfordul. (Vö. *Dramatikus karácsonyi prédikáció* – 1620 k. = *Régi magyar prédikációk...*, *i. m.*, 103–107. STOCKINGER Mályás, *Nagypénteki második prédikáció* – 1688. k. = Uo., 358–367. Az utóbbihoz lásd: SZELESTEI, *Laskai Ösvát...*, *i. m.*, 59–73.) Ezzel szemben most annak az imaginatív térnek a sajátosságáról van szó, ami a prédikációban létrejön.

nyezőről, melyet a szakirodalom már alaposan jellemzett: a kompilációról.

Kelemen Didák prédikációinak kompilációs technikája Ocskay György, Lukácsy Sándor, Hargitai Andrea és újabban Maczák Ibolya kutatásainak köszönhetően egyre jobban feltárt terület.³²⁷ Hargitai Andrea ItK-ban megjelent tanulmányában az általam választott két prédikáció esetében is részletesen bemutatta azok kapcsolatát Pázmány prédikációival.³²⁸ Megfigyelései alapján elmondható, hogy Pázmány nagypénteki első prédikációja és Kelemen Didák nagypénteki második prédikációja pretextus-textus viszonyban áll egymással. A kompilációs technika vizsgálata során felfedezhető elmozdulások mentén azonban láthatóvá válnak a Kelemen Didák-szöveg sajátos jellemvonásai is, melyeket részben már Hargitai Andrea is említett: „Valamennyi itt tárgyalt kompilációs eljárás alárendelhető egy olyan szerzői koncepciónak, amely számol a szakirodalom által oly hangsúlyozott hallgatóságra szabással, így az egyszerűsítés alá valamennyi besorolható lesz.”³²⁹ A kompilációs eljárás vizsgálata mindemellett kérdésfeltevésünk szempontjából mást is megmutathat: jelen esetben például azt, hogy van-e különbség a két szöveg dramatikusságában.

Kelemen Didák második nagypénteki prédikációjának további két forrását fedezte fel és ismertette Maczák Ibolya: így a *Makula nélkül való tükör* című kegyességi munkát, valamint Guilielm Stanyhurst *Dei immortalis in Corpore mortali Patientis* c. művét, esetleg ennek 1731-ben megjelent magyar fordítását, melyet a pozsonyi ferencesek akkori rendfőnöke, Ozolyi Flórián készített el.³³⁰

³²⁷ OCSKAY, i. m., 440; LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái: Metaforák a régi magyar prédikációkban* = L. S., *Isten gyertyácskái...*, i. m., 159; HARGITAI, i. m., 638–654. MACZÁK, *A kanonikus...* i. m.; UŐ, „Nem lopjuk azt...” i. m.

³²⁸ A tanulmány közöl egy táblázatot, melyben a *Buza fejek* lap- és sorszámai mellé a Pázmány *Összes Munkái* megfelelő kötetének lap- és sorszámai kerülnek, mint a szövegkapcsolatok kimutatásának megjelenítése. HARGITAI, i. m., 649–654.

³²⁹ HARGITAI, i. m., 648.

³³⁰ MACZÁK, *Kalászat...*, i. m., 762–769.

Pázmány és Kelemen Didák is (a 2. prédikációban), mindketten „a passió teljes rendi”-nek előadását vállalják, ennek ellenére már a felütésben is eltérő narratívát teremtenek. Pázmány prédikációjának exordiumát a szólás és a hallgatás, a Krisztus kínszenvedéséről való szótlán elmélkedés és a hosszú prédikáció dilemmája, illetve e kettő összeegyeztetése teszi ki. Kelemen Didáknál ettől teljesen eltérő kezdést olvasunk: a nagypénteki nap emlékeztetést meghatározó, emlékeztet szituáló jellegét hangsúlyozza a szöveg. Az egykori nap, melyre a prédikációt hallgatva visszaemlékezünk, már az első sorokban átvált a mindenkori jelenbeli nagypéntek napjába: „Szomorú, gyászos, minden étczakánál, minden árnyéknál, minden setétségnél, minden ködnél, felyhőnél setétebb nap ez, kit a’ máj napon halandó emlékezettel üllünk. Ezen a’ napon a’ nagy Hatalom, ’s Erősség fához szegeztetett, a’ világosság setét homálytúl el nyomattatott, élet a’ haláltúl meg ölettetett. A’ máj napon az erőss Bajnok Férfiú Sámson világból ki-végeztetett.”³³¹ Az emlékezés aktusa a vizuális megjelenítés erejével ruháztatik fel, az emlékezésből pedig vízió lesz: „De mit látok, mit hallok ezen a’ napon? hallom a’ kemény köszikláknak repedezését, ’s pattogását, harsogását; érzem a’ föld indulását fundamentomából, ’s tengelyiből ki mozdulását; hallom a’ mély-séges Pokolnak ordítását, zúgását, nyerítését, látom a’ napnak, holdnak fekete gyászban borulását; látom a’ Templom superlattyának szakadozását, látom a’ koporsóknak fel-nyilását, látom, hogy a’ Békesség Angyali orcájokon legördülő sebes könny-húllatástúl egybe-folyó harmatokkal asztattyák ábrázattyokat, látom egy szóval, hogy az egész természet, mintha utolsó romlását érzene, úgy meg háborodott, ’s a’ keserűség habjaitúl elnyomattatott.”³³² A hallgatás vagy szólás dilemmája ezután rövidített formában Kelemen Didák prédikációjában is elhangzik, míg azonban Pázmánynál a hallgatás melletti legfőbb érv a prédikáció hosszúságából esetlegesen adódó unalmasság, addig szerzőnknel ez morális dilemmaként fogalmazódik meg: „Nem illendőbb e’, hogy nekünk, kik a’ Kristus kereszтитül keresztény

³³¹ KELEMEN, *i. m.*, 280.

³³² KELEMEN, *i. m.*, 280–281.

nevet viselünk, a' mi Urunknak számtalan kinnya, gyalázása, s' keserves halála szomorúsággal csudálkozással meg kösse nyelvünköt; mindazonáltal illetlennek találok azt-is ha a' mi Urunk Istenünk kinnyán, és halálán meg nem jajdulunk, és a' mit ő keserves fájdalommal szenvedett érettünk, mi azt csak szóllásunkkal-sem emlittyük.”³³³ A fecsegés mint a nyelv bűne, illetve a némaság retorikája itt metafizikai vonatkozást kap.³³⁴

Mindkét prédikáció kinyilvánított célja az, hogy a hívek lelki szemeikkel végigkövessék Krisztus szenvedéstörténetét. Mindkettő kronologikusan követi nyomon az eseményeket a szenvedéstörténet különböző helyszínein. Kelemen Didák prédikációja azonban az emlékezésből a vízió jelenébe átváltó térben kalauzolja a befogadót: szinte minden esetben az eseményeket jelenlevőként, szemtanúként megélő befogadót szólítja fel arra, hogy Krisztust kövesse szenvedései következő helyszínére, s ezáltal az eseményekben való konkrét részvételre invitálja hallgatóságát: „Lépjünk bé azért elsőben az Geczemannni kertben, a' hova előttünk bé-ment a' Lelkek Vö-legénnye”³³⁵, miközben Pázmánynál csak a színhelyek számbavétele történik meg: „ELSŐ HELY, melyben a Christus szemvedése kezdetik; a kert.”³³⁶ Pázmány arra szólítja fel hallgatóit, hogy lélekben járják végig Krisztus szenvedéseinek helyszíneit, így emlékezve a szenvedéstörténet egyes jeleneteire: „a mái napon, elmélkedéseinkel, mind-ezekre a helyekre, Christus-után Processiót járjunk; és lássuk rend szerént mindenik helyen, mit mivel és szenvedett Üdvöztönk.”³³⁷ Kelemen Didák retorikája azonban az emlékezésben megvalósuló belső látástól a megjelenő eseményekben való személyes részvétel felé mozdul el: „De minek előtte ez a' siralmas étszaka elmúllyék mennyünk a' pitvárba, a' hol Péter melegsik a' tüznél, meg láttyátok hogy nem úgy beszéll most Péter mint az előbb...”³³⁸

³³³ KELEMEN, *i. m.*, 281.

³³⁴ Carla MAZZIO, *Sins of Tongue in Early Modern England*, *Modern Language Studies*, 1998/3–4, 95–124.

³³⁵ KELEMEN, *i. m.*, 282.

³³⁶ PÖM, VI, 626.

³³⁷ PÖM, VI, 626.

³³⁸ KELEMEN, *i. m.*, 299.

A prédikáció hallgatásának időpillanata tehát a történeti nagypéntek ciklikusan újra és újra megtörténő eseményeinek szakrális idejével olvad egybe. A második nagypénteki prédikáció már az exordium legelején létrehozza ezt a sajátos tér és idő viszonyrendszert, amely egyszerre közeli és távoli, egyszerre épít az emlékezésre és a látásra, a memóriára és a részvételre, illetve a kettő egymásbafoglaltságára: ennek megfelelően a befogadó egyszer mint az eseményekben fizikailag is jelenlévő, máskor csak mint a képzelet(é)ben szemlélődő szólíttatik meg – a kettő tehát szabadon felcserélhető egymással. Tény azonban, hogy a szövegben történő előrehaladással a lelki szemlélésre való felhívást egyre többször váltja fel a konkrét látásra történő utalás, mely az élénk és gyakran természetes elemeket sem nélkülöző részletező leírások szaporodásával is egyenes arányban áll.

A megjelenítés fontos narratív összetevője az események jelen idejű elbeszélése, ami szintén elsősorban a második nagypénteki prédikációját jellemzi. Az igeidők egymást követésében, lényegében leváltásában, a múltból a jelenbe történő grammatikai átcsúszásban a szöveg azt a folyamatot generálja és ábrázolja, melynek során a kínszenvedés történeti eseménye a hallgatóság számára a jelenbe emelkedik át: a múltra vonatkozó narráció megjelenítésbe vált át: „E’ vala az a’ szomorú Processio, kiben a’ leg erősebb Isten kötözve vitetett a’ Sátán fiajtúl. Errül a’ keserves útrúl nagy szánakodással emlékezzünk édes halgatóim; mert nincsen az az emberi nyelv, a’ ki meg tudja mondani, mennyit szenvedett ebben az útban édes Üdvöztönk, hanem szóllyatok ti Egeket ékesítő szép Csillagok, a’ kik azon étszakán onnan felyül néztétek azt az Istentelen Tyrannusok cselekedeteket: szólly te-is fekete föld, a’ kire a’ te Teremtöd ezen úttýában hét izben *el-esett*: Oh meny, föld, Angyalok sirjatok, mert *láttyátok*, melly nagy erőssen meg-kötözve *viszik* a’ ti Uratokat.”³³⁹ A Krisztus kínszenvedését körülvevő világ felidézése a jezsuita meditáció eljárására emlékeztet, ennek megfelelően az esemény fizikai környezete is elképzelés, vizualizáció tárgyát képezi. Ez, a Loyolai Szent Ignác *Lelki gyakorlatos könyve* nyomán *compositio locin*ak nevezett első

³³⁹ KELEMEN, *i. m.*, 292. (Kiemelés tőlem, T. R.)

szerkezeti egység a meditációban a jelenet jelenben történő elképzelését is biztosítja.

A passiótörténet megjelenítése és az idő szakralizálása retorikailag leginkább a pragmatikai alakzatok használatában érhető tetten: a passiótörténet szereplőinek beszéltetésében, valamint a beszéd hozzájuk történő odafordulásában. Kelemen Didák második nagypénteki prédikációjában leginkább szembevető a sermocinatiók relatív sűrűsége. A középkori devóciós passió éppen így alakulhatott ki a prédikációból: a beszéd szövegéből kiváló sermocinatiós szövegrészek dialógusokká álltak össze.³⁴⁰ Egy hosszabb sermocinatiós alakzat azzal a következménnyel jár, hogy az idézet megszűnik idézet lenni, a prosopopoeiában megidéződő személy élénkebben jelenik meg, valóban arcot kap. A sermocinatiók váltogatása dialógusjellegű eredményez: Jézus anyjától történő búcsúja s Mária válasza tulajdonképpen párbeszéddé áll össze.³⁴¹

A hitszónok a sermocinatiót követően, mintegy arra történő reakcióként, intézi szavait a megszólaltatott szereplőhöz, látszólag dialógusba lépve vele, s így maga is belépve a megidézett események terébe és idejébe. A következő idézetben Jézus megszólalását egy Jézushoz forduló szövegrész követi: „ihon édes Atyám, édes Istenem a' bűnösök istrangi meg kötöztek engem, azért irgalmazz a' bűnösöknek: Ha meg-tapodták az emberek a' te törvényidet: én tapodtatom ö érettek: földhöz verettem, hogy őket fel-emellyem: meg-kötöztettem, hogy ök öldöztassanak: dorongokkal rongáltatom, hogy ök vereség nélkül maradgyanak. Oh édes JEsus! a' mi kevélységünk érdemlette, hogy *pedibus Conculcetur* lábbal tápodtassék, nem a' te szelid alázatosságod: a' mi kezünket illetik a' kötözések, melly a' tiltott fához ki nyújtatott, de a' te Sz. Kezed mellynek illetésivel számtalan betegetek

³⁴⁰ Lásd a dramatikus prédikáció fejlődési fázisait: PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történeti rétegek a ferences színjátékokban = Iskoladráma és folklór: A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások.* [1988. október 13–15.], szerk. PINTÉR Márta Zsuzsanna, KILIÁN István, Debrecen, 1989 (Folklór és Etnográfia, 50), 125–134.

³⁴¹ KELEMEN, i. m., 318–320.

gyógyítottal érdemetlenek erre a' kemény lánczolásra.”³⁴² Krisztus az Atyához intézett megszólalásában rólunk, a bűnösökről beszél, akiknek megszabadítása érdekében vállalta a megfeszítetést és a halált. A Krisztushoz intézett apostrophének ez biztosít tehát motivációt: a hitszónok a megváltott bűnösök nevében szólal meg. A Krisztus szenvedését üdvtörténeti távlatban értelmező antitézisek (melyeknek egyik tagja mindig metaforikus, s ez biztosítja az üdvtörténeti távlat működését) nyomán a szónok afficiált állapotba kerül, s a szövegrész egy olyan pillanatot visz színre, amelyben a hitszónok megérti a nagypénteki kínszenvedés okát és tétjét: megértésének lehetőségét a kínszenvedés szemlélése, valamint Krisztus általi – az ő szájába adott –, a helyettesítő áldozat logikája szerinti allegorikus értelmezése együtt biztosítja.

Sűrű perspektivikus váltást eredményez a pragmatikai alakzatok összekapcsolódása: az apostrophék megszólítottjait gyakran váltogatva sorakoznak fel: „Oh ember lehet ezt néked rémülés, 's szomorúság nélkül hallanod? [...] Oh Jésum! nem tudom reád nézván ha emberi test e' a' te tested? [...] Oh Uram! [...] Oh áldott vér! mely én érettem földre folytál, tisztcsd-meg Lelki nyavalyáimot. Oh szentséges Test! mely érettem így ostoroztattál, gyógyicsd-meg az én gyarlóságimot. [...] Oh átkozott bűnök! melyekért ennyit kellett szenvedni az ártatlan Kristusnak, távozzatok-el töllem. Ha az ártatlan Jésust így meg verik büneinkért: vallyon kicsoda panaszolkodhatik közülünk, a' mit érdemesen szenved az ő gonoszságiért. Ne panaszolkodgyunk, hanem azt mondgyuk Sz. Agostonnal: [...] Uram Jésum Kristus, mivel téged ostorozva látlak, nem akarok ostorozás nélkül lenni; és Sz. Bonaventúrával [...] azt kiáltuk; [...] Nem akarok Uram seb nélkül élni, mert téged meg sebesétve látlak.”³⁴³ A hitszónok először a hívek közösségéhez szól, majd Jézus Krisztushoz, nevéen, illetve metonimikusan megnevezve, aztán a saját bűneit, ismét a híveket, végül pedig idézet formájában újra Jézus Krisztust szólítja. Folyamatosan „elfordul” tehát hallgatóitól, váltogatja figyel-

³⁴² KELEMEN, *i. m.*, 290.

³⁴³ KELEMEN, *i. m.*, 317–318.

mének és beszédének irányát, és a passiótörténet ideje, valamint a jelen között a szakrális idő perspektívájával teremt kapcsolatot. A hívő, aki ebben a térben és időben szintúgy megszólíttatik, a megszólított Krisztus és a passió szereplői mellé kerül.

Az apostrophében tehát nem az a legizgalmasabb lehetőség, hogy megidézi a szereplőket, hanem hogy a szakrális tér-idő perspektívájába állítja a beszédet – a beszéd hallgatójával együtt. A hitszónok a szenvedő Krisztust szólítja meg, akit maga előtt lát szenvedni, vagyis a szenvedéstörténetbe kapcsolódik be, s hallgatóságát is a kínszenvedési események idejébe és terébe helyezi. A következő szövegrészletben a hitszónok először az éppen elárult Jézushoz, majd a Jézust éppen eláruló Júdáshoz fordul: „Mond-meg nékem óh leg szebb minden embereknél, a’ kire az Angyalok kívánva néznek, miképpen engedheted, hogy az az útalatos szájt téged meg Csókollyon? s’ hát te Judás, hogy hogy mérészelte ezt cselekedni, s’ mint meg nem lágyúlhatott kemény szived, mikor meg ölele, s’ meg-csókolt, s’ illy kegyessen neked szóllott: *Amice ad quid venisti?* Barátom mire jöttél?...”³⁴⁴ A pillanat, amit a szöveg éppen megjelenít, a júdási csók megtörténte utáni időpillanat, mintegy kimerevítve – ebben a megjelenítésben rejlik az enargeia nagy lehetősége: a kimerevített és átélhetővé tett időpillanatban, ami csak a jelenné váló események sorában valósulhat meg maradéktalanul. Ebben a pillanatban a szónok, mintegy látva és átélve az eseményeket, nem tudja elrejteni érzelmeit – és ebben a formában a naiv befogadó érzelmi reakcióját idézi, viszi színre. A befogadó szemei előtt a jelenet azáltal idéződik meg, hogy látja és hallja az azt átélő szónokot, aki, nem tudva és nem akarva elfojtani a vízió, az átélés következtében meginduló lelki mozgulásait, szenvedélyes szavait a passiótörténet szereplőjéhez intézi, s így mintegy jelenlétükben történik meg a befogadás is.

A kompiláció egyik forrását jelentő Pázmány-prédikációhoz képest is szembevetendő a Kelemen Didák-hitszónoklatban a sermocinatiós szövegrészek aránya. Továbbá míg Pázmány sermocinatiói biblikusak, vagyis szinte minden esetben a bibliai versek összekapcsolásából jönnek létre, addig Kelemen Didáknál a bib-

³⁴⁴ KELEMEN, *i. m.*, 287.

liai szöveg továbbíródik, sőt a beszéltetés teljesen el is szakadhat a Szentírástól: példája lehet ennek Jézus búcsúja Máriától, majd ezt követően a tanítványok megjelenése, akik elvezetik Máriát Krisztus szenvedéseinek helyszínére. (Pázmány egyébként hangsúlyozza, hogy ragaszkodik az evangéliumokhoz mint a passió-történet forrásaihoz, és ezért Mária érzelmeinek is csupán csak mint feltételezhető affektusoknak ad helyet a hitszónoklatban.) A prédikációban a passiótörténet olyan szereplői is megszólalnak, akik az evangéliumok szövegében nem, pl. a farizeusok mondják a Krisztust őrző katonáknak: „jól vigyázzatok, imé kezetekbe adgyuk ezt a’ rosz embert, őrizzétek, hogy el ne szaladgyon, avagy mások kezetekből ki ne vegyék; azonkívül szabadságtok légyen, s’ ne hadgyátok hogy aludgyék, hanem valamicsodás kinokat, gyalázásokat, káromlásokat, ostromozásokat tudtok ki gondolni, mindeneket rajta el-kövessétek.”³⁴⁵

A prédikációban affektusretorikai szempontból is a *megjelenítés* a leginkább meghatározó tényező. A proposíció megjelöli azokat a szenvedélyeket, melyekkel lelkünknek, Krisztus szenvedését látva, fel kell indulnia: „Azért mint egy halandó Fiú Attyának halálát nézné: úgy nézzük mi-is Lelki szemeinkkel a’ Kristus kinnyát; és meggondolván, hogy illy Felséges Isten, illy ártatlan, ’s kegyelmes Király szenved érettünk, gerjesszük Lelkünket szanakozásra, hállaadásra, szeretetre, tekéletes szolgálattyára...”³⁴⁶ Az érzelmeik egymásra következése, hasonlóan az előző fejezetben tárgyalt Csúzy-féle nagypénteki prédikációhoz, bizonyos üdvtörténeti belátásokat feltételez, ill. segít elő. A szónok felszólítása értelmében a hallgatónak kell önmaga lelkét felindítania, s ehhez kínál ő segítségképpen egy olyan szituációt, olyan érzelmi viszonyrendszert (atyja halálát szemlélő fiú), mely az imaginációval együtt megnyitja az utat a léleknek a felsorolt érzelmeik során történő megmozdulása előtt. A hallgató feladata tehát csupán az, hogy alkalmazza a helyzetre a meghatározott érzelmi viszonyulást biztosító szituációt. A kínszenvedés *megjelenítése* ebben az érzelmi viszonyulásban nyeri el hatóerejét.

³⁴⁵ KELEMEN, *i. m.*, 298–299.

³⁴⁶ KELEMEN, *i. m.*, 282.

teljességét. A phantaszia működése által létrejött helyzet – apja halálát szemlélő fiú helyzete – igényli a szenvedésnek a hívő szemelőtti minél részletesebb és élénkebb megjelenítését, valamint mindennek a jelenben való átélhetőségét.

A nagypénteki események megjelenítésében a részletező leírás különféle jelenetekben kap kitüntetett szerepet. Ilyen hypotyposis során bontakozik ki a Getszemáni kertben a rá váró szenvedések tudatában rettegő Krisztus alakja: „kezde bánkodni, és szomorodni, kezdé sűrű fohászkodásával, és óhajtásával bé-tölteni a’ levegő Eget, kezdé könnyúllatásával áztatni a’ földet, kezdé egész testében el-bágyadni, kezdé el-halványadni, kezdé szívében magában rettegni; hol Péterre, hol Jakabra, hol Jánosra fordittya vala szomorú orcáját, és vérbe borúlt szemeivel szemléli vala őket, akar vala hozzájuk szállani; De a’ szállást tartóztattya vala a’ mód nélkül való keserűség, térdei egybe verődtek, szemei bé estek, ajaki el-kékültek, orcája el halványodott, minden ereje meg fogyatkozott, magával csak allig birhatott, s’ Lelkinek minden ereje szomorúságot mutatott; azonban hol fel az Égbe, hol alá a’ földre veti vala szemeit, most jobb vállára, most bal vállára hajtogattya vala Szent fejét.”³⁴⁷ A szövegrészlet a szomorúság és a félelem jellemző fizikai reprezentációit vonultatja fel, vizuálisan megragadhatóvá téve az ezeket elszenvedő embert, és ily módon fizikai jeleket biztosítva az indulatok felismeréséhez. A szenvedélyek retorikájában nem ritka eljárásról van szó,³⁴⁸ ám itt azért is bír különös jelentőséggel a hitszónok választása, mert az így ábrázolt Krisztus-kép számos vizuális megjelenítés ikonográfiájához tud kapcsolódni – biztosítva ezáltal, hogy kép és szöveg egymás értelmezői legyenek.

Ezek és a szöveg további jellegzetességei a prédikáció kései olvasóját arra motiválhatják, hogy a szöveg mögé rekonstruáljon

³⁴⁷ KELEMEN, *i. m.*, 283.

³⁴⁸ A magyar nyelvű szakirodalomban Laczházi Gyula hívta fel a figyelmet arra, hogy a kor irodalmi szövegeiben – így a *Szigeti veszedelemben* is – az indulatban megindított személy, szereplő leírása tendenciózusan a fizikai jellemzők részletezésével kezdődik. Lásd LACZHÁZI, „Az *kinck...* *i. m.* Hogy ez nem kizárólag az elbeszélő műfajokat jellemzi, arra jó példa lehet Nyéki Vörös Mátyás *Acternitas* c. verse is.

egy konkrét cselekvéssort, ami a hitszónoklatnak a templomban történt, szóbeli elhangzásakor még szervesen a szöveghez kapcsolódott, s a szöveg megszületését meghatározta. Az események narrációjában történő minden helyszínváltáskor elhangzik egy-egy olyan kijelentés, amely literálisan értelmezve külső cselekedeteket feltételez, pl. dialógust, vagy bizonyos konkrét, fizikai cselekvésben való részvételre szólít fel, másként fogalmazva: nemcsak úgy értelmezhető, mint ami illúziót teremt, a szenvedélyes megszólalás során megteremtődő vízió benyomását, hanem éppen az ő léte feltételez egy olyan beszédssituációt, melyben a lélek mozdulását konkrét fizikai mozgássor, cselekedetek sora váltja ki: „*Térjünk vissza* immár Pétertől, járúlyunk édes Üdvözítőnkhez...”³⁴⁹ majd „Oh minden foglyok szabadítója! [...] Imé járúlok hozzád, hogy meg-látogatván vigasztalhassalak, de a' nagy keserűség-miatt nem szólhatok hozzád, látván hogy te, ki az mennyet, földet alkottad, útálatos helyre szorúltál”,³⁵⁰ vagy később: „*De fordúlyunk immár* a' szomorú Anyához, a' ki nagy keserűséggel a' kereszt alatt áll vala...”³⁵¹ Krisztus kigúnyolása-kor pedig így szólítja fel a befogadót a figyelemre: „*Mennyetek ki, és lássátok* a' tövis koronát a' Kristus Fejében, a' mellyet Fejébe tett néki az ő mostoha Anyja a' Zsidók sinagógája. De én édes Kristusom, hogy hogy nyithatom-fel az én szemeimet? Miképpen nézhetem a' mostani keserves állapotodat? mert ha reád tekintek, mingyárt könnyhúllatásokkal tele telnek szemeim? mint lássam azt a' tisztelendő Sz. Főt tövisekkel által-lyuggatva, a' ki előtt reszketnek az Egek lakosi?”³⁵²

A hypotyposis a szenvedéstörténet egyes jeleneteinek leírása-kor olyannyira élénk képet nyújt a befogadónak, hogy mindez arra csábít, hogy ekphrasziszként értelmezzük a szöveget, és kálváriához vagy fali stációs képekhez kapcsoljuk: „Oh ajtatos Lélek! járúly tehát fájdalmas Jésusodhoz, és tetétől fogva talpig jól meg nézegesd, minden tagaiban reszket, szemej méllyen bé

³⁴⁹ KELEMEN, *i. m.*, 301.

³⁵⁰ KELEMEN, *i. m.*, 301.

³⁵¹ KELEMEN, *i. m.*, 341.

³⁵² KELEMEN, *i. m.*, 326. (Kiemelések tőlem.)

estek, Sz. orra mint a' halálra vált embernek a' nagy gyötrelme-
 be meg vékonyodott, Sz. fejét imide, 's amoda forgattyá; de könny-
 nyebbséget nem tanál, Sz. vére nem csepeg hanem csorog, és bővön
 foly, úgy hogy a' hóhérokat-is el vérezte, melly miatt az édes
 JÉSZUS igen meg bádgyadott.”³⁵³ Az ehhez hasonló szövegrészek
 arra csábítanak, hogy képleírásként értsük meg őket, vagy szín-
 padias álló-, ill. mozgóképeket tételezzünk fel megszületésük
 hátterében.

A leírásokban felfedezve a konkrét rámutatás, a deixis jeleit,
 még inkább arra érezhetünk késztetést, hogy a szöveget a kul-
 tuszban szerepet játszó tárgyakhoz vagy liturgikus eseményekhez
 kössük, pl. „mert olyat hallok, melyre csengenek füleim, olyant
 látok, a' mellyen el-keseredvén köny hullatásban úsznak szemeim.
*Ebben a' házban látom, hogy a' Synagógák Fejedelme-előtt le-
 hajtott fövel meg-kötözött kézzel, meg csapdostatott orczával, ki
 szaggattatott hajjal nagy bádgyadva áll a' Menynek, Földnek
 Teremtője.*”³⁵⁴ Sőt, egyes megszólalások – azt gondolhatnánk –
 egész nyilvánvalóan a nagypénteki processio, a kálváriajárás vagy
 a stációjárás hagyományát idézik meg, a szöveget közvetlenül
 odautalva egy ilyen eseménysorhoz: „Oh áldott Kálvária! immár
 te hozzád jutottunk. Oh áldott hegy! Kire az én Jésumom nagy
 faradva érkezett. Oh keserű hegy! kin a' te Teremtőd szenvedett.
 Bé megyek tehát a' myrha szedő kertben a' Jésumom vére
 cseppeinek myrháját szedni.”³⁵⁵

Mivel azonban semmit sem tudunk a leírt és az elhangzott
 prédikáció viszonyáról, nem vagy csak igen óvatosan bocsátkoz-
 hatunk olyan feltételezésekbe, miszerint az elhangzott prédikáció
 dramatikus, performatív jellegű cselekvéssorral párosult volna,
 ahhoz kapcsolódott volna, így a nagypénteki processióhoz vagy
 passiójátékhoz. Tény azonban, hogy a nagypénteki templomi
 szertartásokhoz szervesen hozzátartozott a dramatikus cselek-
 véssor: a kálvária végigjárása vagy a nagypéntek megünneplésé-
 hez tartozó látványos, jelmezes, néma szereplős körmenet, vagy

³⁵³ KELEMEN, *i. m.*, 339.

³⁵⁴ KELEMEN, *i. m.*, 295. (Kiemelés tőlem.)

³⁵⁵ KELEMEN, *i. m.*, 335.

a jelenetenként megfestett, szoborba faragott szenvedéstörténet beszéd közbeni felmutatása.³⁵⁶ A nagypénteki szertartások körében alkalom nyílt a liturgikus passió-éneklésre is: az ilyen éneket valószínűleg a kántorral és a passió szereplőivel együtt énekelte a nép, az evangéliumi szöveg helyett: vagyis a liturgikus énekhagyománynak ez a típusa is bekapcsolta a hívek gyülekezetét a szorosan vett dramatikus hagyományokba.³⁵⁷ (Érdemes egyébként megjegyezni, hogy a nagycsütörtöki liturgia lábmosásjelenetéhez előírt latin éneknek is ismert a 17. századból magyar nyelvű változata, ami szintén segítette a hívek aktívabb bekapcsolódását a liturgiába, jelen esetben a lábmosás performatív hagyománya által.³⁵⁸)

Kelemen Didák második nagypénteki prédikációja esetében olyan szövegről van tehát szó, ami felidézi a nagypénteki paraliturgikus események rendjét, s ez arra készítheti az értelmzőt, hogy a szöveget az olvasás során ebben a kontextusban helyezze el, annak bizonyos retorikai jellemvonásait elsősorban ezek okozataként értékelje. Nem szabad elfeledkezni azonban arról a tényről sem, hogy a prédikáció azért is kerülhetett a kötetbe, mert olyan szöveggént értelmezte szerzője, amely bármilyen (fel)olvasásban megállja a helyét. És itt érhető tetten a szöveg egyik legfontosabb jellemzője: nem feltételezi, hanem elsősorban megidézi a nagypénteki paraliturgikus események látványát,

³⁵⁶ JAKAB Viktória, KILIÁN István, *A biblia, a liturgia és a misztériumdramá hatása a nyírbátori Krucsay-oltár mesterére*, Rajztanítás, 1981/4–6, 16.

³⁵⁷ *De passione domini nostri Iesu Christi = Petri András-énekeskönyv*. RMKT XVII/7. 136-os ének. Jegyzet: 603. oldal. A liturgikus énekhagyománynak ez a sajátossága egyébként több ünnephez kapcsolódóan jelentkezik. Farmati Anna a 17. századi karácsonyi énekek motívumait vizsgálva jut el a látás-szemlélés illuzionisztikus-dramatikus szituációjához, melyet magatartásmotívumként vagy motívumok feletti motívumként értelmez. Ez a motívum a pius dictamen típusú énekre különösen jellemző sajátosság, és Illyés András gyűjteményében is nagy számban fordulnak elő az ilyen énekek. FARMATI Anna, „a’ ki e napokban ‘(...) elméjével Betlehembe mégyen’”: A 17. századi karácsonyi énekek motívumrétegei és ezek funkciója = *Mindennemű dolgok változása: Hagyományok, források, távlatok*, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvar, Komp Press–Korunk Baráti Társaság, 2004, 109.

³⁵⁸ *Passio beatissimae virginis Mariae = Petri András-énekeskönyv*, RMKT XVII/7, 161. ének

kultuszrendjét és dramaturgiáját; nem eredetkontextusként kell ezeket a „szövegeket” hozzáolvasnunk, hanem arra kell figyel-nünk, hogy mennyit is profitál a szöveg jelentésképzése az őt potenciálisan körülvevő liturgikus gyakorlatból, látványvilágból, dramaturgiából.

Az is tény, hogy a kutatás már korábban felhívta a figyelmet a Kelemen Didák-prédikációk és a passiójátékok kapcsolatára, illetve a nyírbátori Krucsay-oltárról értekezve is kiemelte a különböző műfajok (passiójáték, liturgia, prédikáció és képi ábrázolások) közti szoros kapcsolatot, oda-vissza történő hatást.³⁵⁹ Ez a megfigyelés is bátoríthat bennünket, hogy a passiójátékok és a prédikációk között szövegszerű érintkezési pontokat keressünk.

A liturgiátörténeti kutatásokból ismert, hogy nagypénteken a szentmise helyett a templomban folyamatosan zajlottak a passió-dramák előadásai.³⁶⁰ Nem zárható ki, hogy minorita hitszónokunk

³⁵⁹ Rákos Balázs Raymund hívta föl a figyelmet arra, hogy Kelemen Didák prédikációi szoros kapcsolatban állnak a passiójátékokkal, és ugyanő arra is utal, hogy a Krucsay-oltár megszületésénél, melyre a passiójátékok nyilvánvaló hatással voltak, Kelemen Didák bábaskodott. Rákos Balázs az oltárt és az azt „megfogalmazó” Kelemen Didákot P. Juhász Máté nevével is kapcsolatba hozta, aki éppen az oltár készítésének idején Nyírbátorban tartózkodott. Jakab Viktória és Kilián István ezen a nyomon elindulva alapos vizsgálattal bizonyította az oltár és a passiójátékok hagyományának kapcsolatát, és Juhász Máté 1761-ben megjelent nagypénteki passiójával is megmutatta az oltár jeleneteinek kapcsolatát. Lásd RÁKOS, *i. m.*, 401–404, 440–444.; valamint JAKAB–KILIÁN, *i. m.*, 16. További fontos érintkezési pont lehet az, hogy a *Makula nélkül való tükr* hatása nem csupán a prédikáció, hanem az időszak passiójátékai esetében is kimutatható. Vö. MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert, „Hány csepp vért hullatott edes Jesusotok, en mingyárt meg mondom...”, Csíki Székely Múzeum Évkönyve, 2005 (2006!) 243–258.

³⁶⁰ A passiójátékokhoz alapvető szakirodalom: DÖMÖTÖR Tekla, *A passiójáték*, Bp., 1936; BÁLINT Sándor, *Karácsony, húsvét, pünksöd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Bp., Szent István Társulat, 1973. A 17. századi puritán hitvitázóknál többször olvashatunk a katolikus passiójátékok szokása elleni kirohanásokat, pl. Pósházi János a pápista egyháztól való elszakadásának okaként a következőt jelöli meg: „Christus szenvedésének és halálának játékos komédiára fordítása, mely Jesus Christust bosszantó szokást esztendőnként a pápistáknál szemünkkel tapasztaltuk.” Czeglédi István írja: „mégsem szűntök meg Christus Urunk szenvedését kitragédiázní?” Idézi őket: BÁLINT, *i. m.*, 252. A témához lásd még: Georg WAGNER, *Barockzeitlicher Passionkult in Westfalen*, *Forschungen zur Volkskunde*, 42/43, Münster, 1967.

két vizsgált prédikációjában több ponton is feltűnik a passiójátékok szöveghagyománya.

A passiók „emlékezete” elsősorban tematikai szinten jelentkezik. A nagypénteki első prédikáció Szűz Mária nézőpontjából mutatja be a szenvedéstörténetet. A dramatikus műfajok között ennek nagy hagyománya van: említhetnénk Laskai Osvát devóciós passióját, az Érsekújvári kódex passióját, a középkori Mária-siralmakat (többek közt a Winkler-kódexben), de a liturgikus éneklés hagyományában is találkozhatunk ezzel az eljárással: főként a passió énekekben, de még a Krisztus kínszenvedését tárgyul választó elmélkedő énekekben is.³⁶¹

Egyes jelenetek, motívumok erősen kötődnek a passiójátékok szöveghagyományához, s ilyen esetekben is feltételezhető prédikáció és passiójáték kapcsolata. Az apokrif hagyományból került a dramatikus passiókba az a jelenet, melyben János értesíti Máriát Krisztus elfogatásáról – a történetnek Kelemen Didáknál is kiemelt szerepe van. Ugyancsak hangsúlyos jelenet a nagypénteki passiódrámákban az, hogy Mária fia keresésére indul,³⁶² továbbá Jézus búcsúja Máriától, amikor megjövendöli közelgő szenvedéseit.³⁶³

³⁶¹ KOPCSÁNYI Márton, *Kristus meg meztelenítettéről* = RMKT XVII/7, 60. ének: nem véletlenül alakul át ez a szöveg egy későbbi kiadásban passió énekké.

³⁶² KELEMEN, *i. m.*, 320–321.

³⁶³ KELEMEN, *i. m.*, 318–319. LASKAI Osvát devóciós passiójának (*Modus devotissimus passionis Domini nostri Jesu Christi*) ez a része magyar fordításban a következőképpen hangzik: „Ó, édes Anyám, nézd meg a te Krisztusod testét és figyelmezz reá szorgalmatossággal, mert holnap szétlétetik. Ó, Szülőanyám, az én arcom letakartatik és köpéssel illetetik. Ez a fő tövissel megkoronáztatik. Ezek a kezek és ezek a lábak szeggekkel veretnek át. És jaj nekem, mert a te kegyes szíved megkeseredik a részvételtől az én szenvedésem miatt, sőt mindezeket látod majd megtörténni a te Jézusodon.” Lásd: *Régi Magyar Drámai Emlékek I.*, szerk. DÖMÖTÖR Tekla, KARDOS Tibor, Bp., Akadémiai, 1960, 355. BENE Demeter *Nagypénteki actio* című passiójában pedig a következő sorok idézik meg Jézus jövendölését a haláláról: „Látod, Édes Anyám, most kezem szépek, / Lábam én nékem még mindenütt épek, / De a' szegkek mián majd lesznek veressek / Egy tő hegyni épség nem leszen ő benne.” Lásd: *Minorita iskoladrámák*, s. a. r. KILIAN István, Bp., Akadémiai, 1989 (*Régi Magyar Drámai Emlékek*, XVIII. század, 2), 133.

A devotiós passiók és a Mária-síralmak által használt nyelvi fordulatok vissza is köszönnek a prédikációkban: a Mária-síralmak visszatérő motívuma, hogy Mária Jeruzsálem leányainak empátiáját kéri: „Ó, Jeruzsálem leányai, jertek el és sírjatok velem az én kedves Fiam felett!”,³⁶⁴ Kelemen Didáknál ezt olvassuk: „Ennek nézésére siessetek Jerusalem Leányi, kik vadtok ajtatos Lelkek: [...] Siessetek azért fel indult lelketeknek ajtatosságával az ő nézésére.”³⁶⁵ A dialogicitás és a Mária-síralmak hagyományainak szoros kapcsolatát mutatja egyébként az a jelenség is, hogy minden bizonnyal párbeszédés formában adták elő a liturgia keretében a *Passio Beatissimae Virginis Mariae* című passiók éneket is, amely a középkori Mária-síralmak szöveghagyományával tart szoros kapcsolatot.³⁶⁶

A passiójátékoknak szinte állandó kelléke az „égi pör” jelene, amelyben Isten elhatározza Krisztus halálát, s az égiek – hosszabb-rövidebb vita után – egyetértésükről biztosítják. Hit-szónokunk számon kéri az angyalokon, hogy nem protestálnak Istennél, hogy megmentse Jézust a kereszthaláltól „Istennek Angyali, kik a’ Babylóniai kemenczébe sérelem nélkül oltalmaztátok a’ Sz. Iffiakot, miért nem oltalmaztátok most Uratokat? [...] De nem merik azt próbálni; nem merik a’ Kristus halálának úttját el állani, mert az Ég ugy parancsolta, az Isten ugy akarta, e’ földön véghez kellett menni.”³⁶⁷ A szövegrész a passiójátékokból ismert jelenet kontextusában nyeri el értelmét, hiszen az angyaloknak az „égi pör” alkalmával lett volna módjuk Krisztus megmentését szorgalmazni.

Mindezek a jelenetek a – már a középkorból jól ismert – dramatikus prédikációk jellemző motívumait képezik,³⁶⁸ a nagypénteki prédikációk ilyen dramatikus vonatkozása tehát nagy múltú hagyományba illeszkedik. A szakirodalom szerint már a középkori ferences prédikációkban is tetten érhető az a törekvés, hogy a tanítás az egyszerű emberek számára is minél átélhetőbb,

³⁶⁴ LASKAI, *i. m.*, 365.

³⁶⁵ KELEMEN, *i. m.*, 276.

³⁶⁶ *Passio Beatissimae Virginis Mariae* = RMKT XVII/7, 259.

³⁶⁷ KELEMEN, *i. m.*, 273.

³⁶⁸ Vö. RMDE I, 85.

átérezhetőbb legyen, ezért a ferences hitszónokok már működésük kezdetén sokféleképpen befogadható élményt igyekeznek adni a hallgatóságnak a pusztán verbális közvetítés helyett.³⁶⁹ Figyelmet érdemelhet az a szakirodalmi megállapítás is, hogy a devóciós passió műfaja, a dramatikus prédikáció műfaji előzménye kétféle közönségigényt igyekszik kielégíteni, egyszerre koncentrálni a kevésbé műveltekre és a doctusokra.³⁷⁰ Így, vagy éppen ezért jöttek létre a dramatikus műfajok, a drámai szekvenciából a lauda drammatica és a prédikációból a dramatikus prédikáció vagy – a húsvéti ünnepkörhöz kapcsolódva – devóciós passió. Tudjuk, hogy a magyar ferenceseknél még a 16. században sem szorult háttérbe ez a középkori műfaj, erre nézve fontos közvetett bizonyítékokkal szolgálnak az erdélyi szárnyasoltárok passióábrázolásai.³⁷¹ A csíksomlyói passiókban is jól érzékelhető azok kapcsolata a 13. század óta meglévő ferences dramatikus hagyományokkal,³⁷² Stockinger Mátyás ferences szerzetes 1680-as évek végén készült dramatikus prédikációjában pedig a középkori latin szövegek és a csíksomlyói passiók közötti összekötő láncszemet találta meg Szelestei N. László.³⁷³ Laskai Osvát dramatikus prédikációinak hatása pedig még a 18. századi ferences színjátszáson is kimutatható.³⁷⁴ Ezért talán nem túlzás azt állítani, hogy az olyan típusú szövegszerveződés, mely a Pázmány-féle pretextustól

³⁶⁹ PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Ferences iskolai színjátszás a XVIII. században*, Bp., Argumentum, 1993, 18.

³⁷⁰ Nem véletlenül éppen a ferenceseknél terjedt el elsőként a devóciós passió gyakorlata. Ez a fajta törekvés figyelhető meg Temesvári Pelbárt utasításaiiban is, melyet „Kristus urunk passiója áhítatos színrevitelének ceremóniái”-hoz ír, s melyben a dramatikus prédikáció technikáit rögzíti. A műfaj – amint az az utasítás szövegéből is kiderül – erőteljesen épített a látványra, az arra irányuló deíxisre, s mindezek mellett a szöveg látványmegidéző képességére, plaszticitására. Mindezeknek a fő célja a megindítás, a movere. A szövegkülönbséget tesz aszerint, hogy milyen műveltségű befogadóközönségről beszél: „a kevésbé művelteknek a látvánnyal történő megindítás kell, a doctusoknak viszont a disputáció, vagyis a teológiai kérdések tudós fejtegetése.” Lásd: RMDE I, 377.

³⁷¹ BALOGH Jolán, *A csíkszentimrei szárnyasoltár*, ErdTud, 1943, 39–41.

³⁷² PINTÉR, i. m.

³⁷³ SZELESTEI, *Laskai Osvát...*, i. m., 73.

³⁷⁴ PINTÉR, i. m., 22.

való elmozdulásban is megragadható, nagy múltú ferences hagyományokhoz kapcsolódik. Esetleg azt is feltételezhetjük, hogy a két prédikáció – apróbb változtatásokkal – dramatikus prédikációként is elhangozhatott.

Ezeket az intertextuális kapcsolódási pontokat nem elsősorban a szövegek genezisére, hanem a befogadásra, működésre nézve tartom fontosnak. A befogadó ugyanis a prédikáció szövegén keresztül „emlékezik vissza” a passiójáték és egyéb dramatikus műfajok hagyományára, s a szövegemlékezet aktivizálódása révén is megidéződhet a paraliturgikus szertartások dramaturgiája, melyben a hívő meghatározott jellegű szerepekhez és nézőpontokhoz kapcsolódik, meghatározott tér- és idődimenzióban, látványvilágban éli át a megváltáseseemény misztériumát. A prédikáció, akár „halott szóként” is, abból a kontextusból nyeri hatásának lényegét, amit a nagypénteki szertartások és hagyományok szöveget körülvevő kontextusa jelent. A tény, hogy ez a prédikáció gyűjteménybe lett illesztve, melyet általában a letisztulás, az általánosodás, az alkalmiság jellegének csökkentése előz meg, arra utal, hogy a hitszónoklat szövege általában véve is jelentős mértékben épít az elhangzó szöveget körülvevő „külső” kontextusra, annak emlékeztére, a prédikációs szó tehát erőteljesen hozzá van rendelve másféle vallási tapasztalatformákhoz.

A hitszónoklat retorikájának pragmatikai vonatkozásai, valamint az ehhez kapcsolódó hypotyposis teremti meg azt a dramatikus teret, mely a hívő számára ismert, más vallásgyakorlási tapasztalatok befogadói szituációját idézi föl, s a szövegemlékezetet is működésbe hozza. A befogadó szeme előtt megelevenedő szenvedéstörténet tehát nemcsak nézőként, de résztvevőként is számot tart a hívőre. Azáltal, hogy bejárja ezt a teret, megszólítja a szenvedő Krisztust és a passiótörténet más résztvevőit, az események vele együtt történnek meg. A Krisztus szenvedéstörténetébe való ilyen fokú bekapcsolódás a compassiót célozza, a részvétel az érzékek általi hatások felfokozását eredményezi. Ahogy azt Csúzy Zsigmond fogalmazza meg nagypénteki hitszónoklatában: „Mit használ, ha én, nagy hosszan elő-számlálom, s-te fel-nyílt füllel hallod, a' Getzemáni kertben le-borúlva hogyan verétekezet-légyen vérrel, mint Annyi szemekkel siratván,

és Szent vérével mosogatván büneidnek undokságát? mi-képpen kötöztetett? húrczóltatott? hogyan ostoroztatott? tövés-koronával miképpen koronáztatott; mit használ? ha sok csúffiát, bestelenségét, s-végre-fel-feszéttetését és szörnyüses halálát, az érzékenység-nélkül való állatok csodás haborgásával meg-magyarázván, nyúghatatlan elme-fúttatással előtökben terjesztem, mit használ? ha-hogy tjj's véle-együtt nem szenvedtek?"³⁷⁵ Kelemen Didák prédikációjában az együttszenvedést, az indulatok keltésének lehetőségét a befogadó számára élénken megjelenő, jelenlévővé váló egykori nagypéntek, ez a fajta verbális illúzió biztosítja.

³⁷⁵ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 100.

V. PRÉDIKÁCIÓ ÉS LÁTVÁNY

1. A barokk prédikáció látványkötöttsége

Kelemen Didák nagypénteki prédikációjának szövege, a legfőképpen az enargeia fogalmával jellemezhető retorikája a szenvedéstörténet élénk előadását biztosítja, így a szöveg önmagában képes elérni azt, hogy a befogadó mintegy maga előtt lássa az eseményeket. Ám a beszéd eközben megidézi a nagypénteki paraliturgikus események vizuális rendjét is, és a szentbeszéd befogadói ezen eseményekhez tartozó szemlélői-résztvevői pozícióhoz utalja. Mindez tehát szöveg és látványvilág sajátos egységét, kapcsolatát mutatja: ebben az egységben a befogadó nyelvi és vizuális tapasztalatai sajátos egymásrautaltságban működnek.

A vallásgyakorlás intézményeiben, szokásaiban történt átstrukturálódás azt mutatja, hogy a vallási diskurzus jellege a 17–18. században megváltozik: a vallásgyakorlásnak, a hit megvallásának és megélésének nem vagy nem tisztán nyelvi formái kerülnek előtérbe, a vallási élmény egyre erőteljesebben hagyatkozik a részvétel és az érzéki megismerés által létrejövő tapasztalatra és ismeretre. A vallásosság intézményileg szervezett formáiban előtérbe kerülnek és kiemelt jelentőségre tesznek szert azok, amelyekben a vallási tapasztalás a személyes átélés, az intenzív részvétel révén történik, s mindezekben a látványhoz, vizuális rendhez kötöttség fontos tényezőt jelent.³⁷⁶ Különféle

³⁷⁶ A barokk vallásosságra jellemző, hogy a hívek lelki életét nem a liturgia határozta meg, hanem sokkal inkább különféle áhítatgyakorlatok – így pl. a mise alatt zajló ún. miscáhitat. A misc jelentősége a Szentség jelenléte, tisztelete és imádása szempontjából határozódik meg – ezt az az építészeti tendencia is tükrözi, hogy a főoltáron a retabulum emelkedik ki, magában foglalva a tabernákulumot, a mensa azonban alárendelt szerepet játszik. Vö.

ünnepek paraliturgikus eseményei, a misztériumdrámák: a passiótörténet, a betlehemi események dramatikus megjelenítése a legkézenfekvőbb példát jelentik, de ilyen, látványhoz és részvételhez kötött hitgyakorlási alkalom a zarándoklat, mely pontosan a vizsgált időszakban lendül fel. A 17–18. században a történeti Magyarország területén 142 zarándokhely létezett, s ez a nagy szám a barokk időszakban létesült új kegyhelyeknek köszönhető.³⁷⁷ A zarándoklatkor a búcsújáró személy a búcsús helyet mint az otthonától különböző, szent helyet keresi fel, ami az idegennel való találkozás kogníciós tevékenységének mintájára szervezi át a transzcendenssel való találkozás ismert formáit. A zarándoklatok tagolt, szabályozott eseményei a fizikai (és a lelki) kondíciók átalakítását eredményezik. Ezekben az eseménysorokban a hívőnek meghatározott helye és szerepe van, melyeket nemegyszer képi, díszletszerű eszközök jelölnek ki számára. A zarándoklat eseményjellegében, újrajátszás aktusában történő részvétel tehát a mintegy önmaga által látvánnyá emelt térben történik meg. Ugyanígy válik a zarándoklatot körbevevő tér is szakralizált látvánnyá – a szakirodalom találóan használja a „Sakrallandschaft” – szakrális táj(kép) – kifejezést a tér átszakralizása értelmében.³⁷⁸

Ebben az elsősorban látványelemek által átszakralizált térben zajlanak a processiók is, melyek folyamatos színpadiasabbá, látványosabbá, sőt látványossággá válása a vallás- és rendtörténeti kutatások által alaposan feltérképezett terület. A jezsuita, majd ferences kezdeményezésre a 18. században Magyarországon is meghonosodó kálváriák a passió fizikai megélésének a nem túl gyakran, ám annál feltűnőbben újra megjelenő flagelláns körmenetekhez képest kevésbé drasztikus műfaja, ahol a látvány mellett a fizikai átélés útján megteremtődő megértést a közösségvállalás

Dr. KISS Imre, *Az egyház közösségi istentisztelete: Előadások a liturgia teológiájából, fejlődéséből, tartalmának és gyakorlatának témáiból*, Szeged, 2007–2008, 6. (Kézirat)

³⁷⁷ TÜSKÉS-KNAPP, *Népi vallásosság...*, i. m., 61.

³⁷⁸ Benno HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock: Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München, Süddeutscher Verlag, 1978, 92.

élményének megélése erősíti fel.³⁷⁹ Ez a közösségi és fizikai tapasztalat kapcsolódik össze a Paolo Segneri kezdeményezésére meghonosodó látványos népmissziók különféle alkalmában, melyek a jezsuita rendi feljegyzések szerint (*Annuae Litterae Provinciae Austriae*) a 18. század elején indultak meg a Felvidéken.³⁸⁰ Ez a tapasztalat motiválja a vallási társulatok egyre na-

³⁷⁹ A kálváriák kérdéséről lásd: P. TAKÁCS Ince OFM, *Magyar ferences aszketikus élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra*, Bp., 1942; valamint SZILÁGYI István, *A magyar kálváriák és a ferencesek kapcsolata = A ferences lelkiiség hatása...*, i. m., 838–847. Kelemen Didák Nyírbátorban állítottatott kálváriát, mely a templom déli, külső oldalán volt, ám nyomtalanul eltűnt. Vö. *Isten szolgája P. Kelemen Didák O. F. M. Conv. Levelei. 1714–1743*, s. a. r. RÁKOS B. Raymund, O. F. M. Conv., Róma, 1979², 264. Kovács Béla, az újkori magyar katolikus egyház önkorbácsoló szertartásainak egyik feldolgozója mutatott rá, hogy a népi babonából fakadó flagellálást a középkorban az egyházi vezetés eleinte támogatta, később ellenezte, majd a lutheri és kálvini tanok elterjedését követően az ellenreformáció újra felelevenítette azt a reformáció közömbösítése céljából, vagyis mindig aktuális politikai-hatalmi törekvéseinek alárendelve kezelte. KOVÁCS Béla, *Flagelláns körmenetek az egri egyházmegyében*, Archivum, 1974/2, 47–58; kül. 55–56. Marosvásárhelyen már 1708-ban részt vettek flagellánsok a nagybőjti körmenetekben, vö. KILJÁN István, *Liturgia és színjáték a marosvásárhelyi jezsuita iskolában 1703–1763 = Imádságos asszony: Erdélyi Zsuzsanna köszöntése*, szerk. CZÖVEK Judit, Bp., Gondolat Kiadói Kör – Európai Folklor Intézet, 2003, 82. A barokk kori Pesten és Budán szokásban lévő flagelláns körmenetekről és egyéb nagyheti szokásokról lásd ZOLTÁN József, *A barokk Pest-Buda. élete: Ünnepségek, szórakozások, szokások*, Bp., Szabó Ervin Könyvtár, 1963, 45–58.

³⁸⁰ JÁNOSI Gyula OSB, *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*, Pannonhalma, 1935. A „Missio Segneriana” magyarországi megjelenése a 18. század elejére, Nyugat-Magyarországra tehető, 1716-ban Bernardo Ceroni és Ignatius Grembs tartotta az első missziót Sopron környékén. Vö. FAZEKAS István, A „Missio Segneriana” kezdeti Magyarországon (1714–1717) = *Perlekedő évszázadok: Tanulmányok Für Lajos történész 60. születésnapjára*, szerk. HORN Ildikó, Bp., 1993, 411–413. Miskolc város vallási életébe egyébként Kelemen Didák hozta be a missziót. Vö. CSAK, i. m., 58. 1731. október 17-én Miskolcon keltezett levelében beszámolt arról Károlyi Sándornak, hogy a miskolci misszió, melyet T. Pater vezetett, 2600-an vettek részt, volt processio, láncok, tövisszörű, keresztek, kötelek viselése, diszciplinázás, a bűnbánó hallgatóság zokogása miatt pedig alig tudta elmondani a prédikációt a misszionárius. Vö. *Isten szolgája...*, i. m., 241. Ugyanó, ahogy erről Gróf Károlyi Klára leveléből értesülünk, az általa alapított nyírbátori iskolában is meghonosította a nagybőjti diszciplinázás

gyobb számban történő létrejöttét, amik az együtt imádkozás mellett az együtt vezeklés színterei is lettek.³⁸¹ A társulatok által és a magánáhitat során használt nagyszámú vallásos kiadványban ugyancsak nagyobb teret nyert a vizualitás – Knapp Éva és Tüskés Gábor kutatásai a populáris grafikáról mint a vallási „ponyva” egyre népszerűbb műfajáról bizonyítják, hogy a hit megélésének ezekben a formáiban Isten attribúciójának értelmezése áthárítódik a vizualitásra, a szemre.³⁸²

Nyelvi és vizuális tapasztalat a barokk vallásgyakorlás különböző formáiban elválaszthatatlanul összetartozik és együtt érkezik a befogadó számára. Ami a 17–18. század prédikációs gyakorlatában a képeknek a prédikációs szövegeményhez való viszonyát, a prédikációs képhasználatot illeti, különböző típusa jól ismert a korszak kutatása előtt. A prédikációs gyakorlat már a 17. század végén is, de ami a magyarországi praxist illeti, jellemzően a 18. század első felében folyamodik a prédikációk festett képekkel való kiegészítéséhez. A korábbi fejezetekben említett jezsuita Szabó István hitszónoki tevékenysége kapcsán vannak adataink az ilyenfajta képhasználatról: ő ugyanis a prédikáció tárgyához kapcsolódó képeket mutatott föl hitszónoki tevékenysége során. A 17. század végéről, elsősorban a missziós prédikációk gyakorlatából származik a tárgyak felmutatásának eljárása: lehetnek azok az *arma Christi* egyes darabjai, de lehetnek szimbolikus funkciójú tárgyak is, mint pl. egy fáklya, mely az elkárhozókra váró pokoli máglya lángolását jeleníti meg a hívők előtt. Az ily módon tágabban értelmezett képhez, tehát látványhoz tartozik a hitszónok vagy segítői által színre vitt állóképek megjelenítése is: legyen az a saját test színrevitele, pl. az önostorozás mint vezeklés jelenetében, vagy legyen a szenvedő Krisztus tes-

hagyományát. I. Gróf Károlyi Klára néhai gr. Haller Gábor özvegyének két érdekes levele, ismerteti BRÁZAY János, Nagy-Károly, Nyomtatott Seper Kajetánnál, 1890, 14. Továbbá: James VAN HORN MELTON, *From Image to Word: Cultural Reform and the Rise of Literate Culture in Eighteenth-Century Austria*, *The Journal of Modern History*, 1986/1, 95–124.

³⁸¹ KNAPP, *Pietás...*, i. m.

³⁸² KNAPP Éva, i. m., 176–185.

tére emlékeztetés a passió különböző eseményeire utaló állóképekben.³⁸³

A látás mint a legfontosabb érzékszerv megismerő tevékenysége a tudással és a hittel való kapcsolatában fontos tényezőt képez a hitgyakorlás intézményeit meghatározó vizualitásban.³⁸⁴ A kora újkor okulárcentrizmusa a barokk művészetben azonban – Martin Jay megállapítását idézve – egy, a karteziánus perspektivizmus melletti alternatív látásrendszerben transzformálódik,³⁸⁵ ami nyilvánvalóan a látással kapcsolatos elképzelések átstrukturálódását is feltételezi.

A barokk hitgyakorlás különböző formái és a vizualitás új, megváltozott minőségű és jelentőségű jelenléte a kultusztörténeti,

³⁸³ Kaprinai István egyházi szónoklattani kézikönyve a különféle látványosságokat az érzelmi megindítás forrásai közt elemzi: „spectacula, sive signa externa, aut imagines corporae sub aspectum, ac sensum Auditoris positae.” Ebben a fejezetben Kaprinai áttekinti a látványelemek szokásos felhasználását a prédikációban: „...mortui hominis calvaria de pari hominum forte Auditorem admonitura: imago animae damnatae: val fax ardens inferni rogam exhibitura. Alii funem collo, vel manibus intorquent: aut corpus flagellis caedunt, scelorum quasi veniam à Deo precaturi sunt, qui Crucis imaginem, ut magno assolet Veneris die, spectandum proponunt: vel fictam Christi ad columnam ligati, ac virgis colli personam producunt, clavos promunt, caput spinis cingunt, aliaque cruciatuum instrumenta oculis subijciunt. Memini, qui ad honorem spectatoribus incutiendum cruentum carnificis gladium, ac recens demessum Rci caput contemplandum exhibuit...” (*Institutio eloquentiae sacrae generatim I–II*, Kassa, 1758, 1763.)

³⁸⁴ A szemnek mint kiemelt érzékszervnek a tudással való kapcsolata nem egyértelmű és nem egyenmű kapcsolat, Konersmann, aki a látás archeológiájának a megírását egy alapvető ellentét, fogalom és látás világának szembeszegülése feltérképezéseként képzeli el, azt hangsúlyozza, hogy Platon óta a nyugati gondolkodás a teóriát, a tudományos ismeretet egyre inkább az érzéki világ ellenében gondolja el. Csakhogy Platónnál a megismerés legfelsőbb szintjeként értelmeződő szemlélet, szemlélés még egyfajta performatív látás, és ez a látás-fogalom a középkori misztikus gondolkodók érzékektől független, tökéletes, az isteni valóság essenciájaként jellemezhető látásfogalmában ismét felbukkan majd. A nyugati gondolkodásra jellemző látással szembeni gyanú mellett folyamatosan jelen van az az isteni látáshoz mért belső látás elképzelése, mely Cusanus gondolkodásában a fizikai látás kilágúására irányuló igényt vonja maga után. Vö. Ralf KONERSMANN, *A szellem színjátéka: Történeti szemantika mint filozófiai jelentéstörténet*, ford. KELEMEN Pál, Bp., Kijárat Kiadó, 2003, 21–42.

³⁸⁵ Martin JAY, *A modernitás látásrendszerei*, ford. VÉGSŐ Roland, Vulgo, 2000/1–2, 204–214.

művészettörténeti stb. érdeklődésen túl medialitástörténeti kérdésfeltevéseket is generált.³⁸⁶ Friedrich Kittler szerint a reneszánsz perspektívával, ill. a camera obscurával létrejövő változások elsősorban az imaginárius funkcióit rendezik át: véget vetnek azon funkciónak, hogy az ember önmagát a szent képmásában, a szentet pedig Isten képmásában ismerje fel vagy félre – tehát a teremtményi képmásban.³⁸⁷ A camera obscura abban az értelemben jelenti a látás forradalmát, amennyiben lehetővé vált, hogy a képelemzés benyomuljon az egyáltalán lehetséges dolgok világába – vagyis hogy Isten teremtményi képmása átvezetődjék a camera obscurának a mechanikus elemzést biztosító nyílásán, miközben a festő keze egy kísérlet alárendelt funkciójaként szolgált.³⁸⁸ A 17. század azonban egy lépéssel tovább lépett a különböző lencserendszerek alkalmazásával, s ezzel több szempontból is változásokat idézett elő a látható dolgok, valamint a látás rendjében. A jezsuita rendalapító által szorgalmazott belső látomások külsővé tétele, a látványok automatizálása Kittler elképzelése szerint az ellenreformáció válasza volt a könyvnyomtatással automatizált bibliai szövegre. A látomások külsővé tételére a megtérés biztosítékeként működő, ám csak hosszas gyakorlatok eredményeképpen létrejövő vízió mindenki számára történő biztosítása miatt volt szükség. Athanasius Kircher szmikroszkópja alkalmasá vált arra, hogy az összetett szellemi-lelki víziókat egyszerűsített, gépesített formában a hívők szeme elé tárja, biztosítva ezzel, hogy a korábban betűként létező dolgok megszűnjenek betűk lenni. Ennek a folyamatnak a kezdőpontján a jezsuita meditáció áll, ami annak elérésére törekedett, hogy minden korábban olvasottat annyi ideig és olyan intenzíven jelenítsen meg, míg végül megszűnik betű vagy szöveg lenni, s ehelyett mind az öt érzéket igénybe veszi.³⁸⁹

³⁸⁶ JAY, i. m.

³⁸⁷ Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, Bp., Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, 2005, 53.

³⁸⁸ KITTLER, i. m.

³⁸⁹ Érdekes adalékként kapcsolható ide az a tény, hogy a 17. században az *Exercitia spiritualia*-nak több illusztrált kiadása is megjelent (Róma, 1609, 1649).

A látvány, a külsővé tett vízió Kittler elbeszélése szerint így válhatott hatalommá: a lelkek megragadásának hatalmává. A külsővé tett víziók világában azonban a betűk, a szövegek is másként funkcionálnak, s ez értelemszerűen változást kell hogy előidézzon a prédikációs szó státusában is, felvethetővé téve azt a kérdést is, hogy a prédikációs szónak hol van a helye a látványhoz, a vizualitáshoz kapcsolódó barokk vallásosságban, hogyan illeszkedik össze szó és látvány.

A vallásgyakorlás látványhoz, képekhez kötöttsége és ennek jelentősége nem vizsgálható képteológiai vonatkozások nélkül. A Tridentinum utáni katolikus képteológiai álláspont meghatározó munkája Gabriele Paleotti kardinálisnak a szent és a profán képekről írt értekezése.³⁹⁰ A képek tiszteletéről szóló katolikus traktátusokat a protestáns felekezeteknek a képtisztelet mikéntjéről kialakított – egyébként nem egységes – álláspontja tette szükségessé, és magyar nyelven igen korán, már 1589-ben napvilágot látott ilyen tárgyú, a képtisztelet elvi kérdéseit összefoglaló írás, Monoszlóy András tollából.³⁹¹ Monoszlóy hangsúlyozza, hogy miként a betűk, ugyanúgy a képek is jelfunkcióval rendelkeznek – textus és imago egyenrangúságának ezen az alapon történő bizonyítása fontos érve a katolikus képtiszteletnek.³⁹² Ezzel érvel Pázmány is, aki először a *Feleletben*, majd az *Öt szép levélben*, ill. az *Öt levélben* és a *Kalauzban* is foglalkozik a képek, a képtisztelet kérdésével.

³⁹⁰ Gabriele PALEOTTI, *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*, Bologna, 1582. Uő, *De imaginibus sacris et profanis illustriss. et reverendiss. D. D. Gabrielis Paleotti cardinalis, libri quinque*, Ingolstadtum, 1594. A Bayerische Staatsbibliothek digitalizációs projektje jóvoltából a nyomtatvány teljes egészében olvasható az interneten: <http://mdz10.bib-bvb.de/~db/0002/bsb00022427/images/index.html?id=00022427&fp=78.92.38.84&no=119&seite=1>. Magyar fordításban megjelent részlet: Uő, *Értekezés a szent és profán képekről* = *A manierizmus*, szerk. KLANICZAY Tibor, Bp., Gondolat, 1975, 328–330.

³⁹¹ MONOSZLÓY András, *De cultu imaginum: Az idvössegre intő kepeknek tiszteletiről való igaz tudomány*, Nagyszombat, 1589. RMNy 633.

³⁹² Vö. BITSKEY István, *Képtisztelet vagy bálványozás? (Pázmány hitvitái a szentek ábrázolásáról)* = „Tenger az igaz hitről való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...”. *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 69.

„Szabad elménkben galamb vagy tüzes nyelvek hasonlatosságát gondolnunk; szabad ezt szókkal kiábrázsnunk; szabad bötűkkel kiírunk; szabad írásban látnunk, olvasnunk: mért nem volna szabad festékekkel kiírunk? Vajjon s nem ugyanazt jegyzi-é az szó vagy az írás vagy gondolkodás, amit az festékekkel ábráztatott hasonlatosság? Vagy akarjuk, vagy nem, de amit hallunk, annak valami hasonlatosságát kapcsoljuk és ki is ábrázuk elménkben. Intelligentem enim necesse est phantasmata speculari; (Arist. 3. de Animae text. 30.39.) és az Szentlélek Istennek pünkösdnapi eljövételét úgy nem gondolhatjuk, hogy tüzes nyelveket ne formáljunk fejünkben.”³⁹³ Pázmány Arisztotelészre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a gondolkodásunkból kiiktathatatlank a képek – tehát ha nem is ábrázoljuk azokat a testi szem számára látható formában, akkor is jelen vannak a gondolkodásunkban. Ezzel az érveléssel is igyekszik igazolni a szakrális képhasználat létjogosultságát. A képek és a szó azonos módon jegyez, mindkét esetben jelekről van tehát szó.³⁹⁴

A Trident utáni képteológia némely traktátusa azonban nemcsak a képek létjogosultságát, hanem azoknak a szenvedélyekre gyakorolt hatását is vizsgálat tárgyává tette. Paleotti értekezésének egyik legizgalmasabb része pontosan az a fejezet, melyben a hatásukat elemzi (Quam varii & singulares è piis & sanctis imaginibus effectus sequantur). Ebben megismétli többek között azt a Pliniusnál is feljegyzett történetet, amelyben egy asszonyt azzal vádoltak meg, hogy fia nem az apjára, hanem egy etiópára (szerecsenre, tehát barna bőrű emberre) hasonlít, és az asszony a vádakkal szemben úgy védekezett, hogy hangoztatta, a hálószobájában található festett kép egy etiópot ábrázol. Paleotti másik hivatkozott forrása Plutarkhosz, aki ugyancsak ismeri és ismerteti azt a szokást, hogy ha egy anya kellemes kinézetű gyer-

³⁹³ PÁZMÁNY Péter, *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél*, s. a. r., utószó, jegyz. BITSKEY István, Bp., Európa Könyvkiadó, 1984, 29.

³⁹⁴ A képek jelfunkciói kapcsán lásd: Holger STEINFEMANN, *Eine Bildtheorie zwischen Repräsentation und Wirkung: Kardinal Gabriele Paleottis „Discorso intorno alle imagini sacre e profane” (1582)*, Hildesheim–Zürich–New York, Georg Olms Verlag, 2006, 65–68.

meknek szeretne életet adni, akkor a fogantatás pillanatában egy szép gyermek képét kell néznie.

A képeknek ezt a sajátos, az emberen nyomot hagyó tulajdonságát nevezi David Freedberg az „ábrázolás hatalmának”.³⁹⁵ Ennek a hatalomnak – különösen e hatalom erotikus vonatkozásának – a megnyilvánulását látja abban is, hogy a Tridentinum utáni képteoretikusok javaslata szerint az ember ne tartsa azok képeit a hálósobájában, akiket a maguk valójában nem birtokolhat. Giovanni Domenici 1403-ból származó munkájának (*Regola del governo di cura familiare*) negyedik, a gyermekneveléssel foglalkozó fejezetében azt tanácsolja a szülőknek, hogy a gyermekek szobájába gyermek szentek képeit helyezték el, melyek magukkal ragadhatják az ifjú lelkét. Nem az affektusokra irányuló, pillanatnyi hatásról van itt szó, hanem hosszan tartó magatartásbeli következményről, melyet az biztosít, hogy a szemlélő valamilyen módon azonosul a képpel – az imitálás vágya elősegíti tehát, hogy a szemlélőben valamiképpen az ábrázolt személyéhez hasonló tulajdonságok erősödjenek meg. Elgondolkodtató Freedbergnek a fenti jelenségek kapcsán tett megállapítása: vagyis hogy itt esetleg mégsem az egyszerű felidézés, emlékezetbe idézés aktusáról van szó, ebben az esetben ugyanis nem rendelkeznének ekkora hatalommal a képek.³⁹⁶

Noha a katolikus teológia – különösen a protestáns nézetekkel szembeni vitákban – a képek jelfunkcióját hangsúlyozta, tehát azt, hogy a képek csak utalnak, emlékeztetnek valamire, amik nem ők maguk, és ezért a velük kapcsolatos imádás (*latreia*) nem a képeknek, hanem a képek által megjelenített személynek szól, mindezek ellenére a képek hatásáról értekező eszmefuttatásokban olyan elemek is felbukkantak, melyek nem magyarázhatók pusztán ezzel a jelfunkcióval. Ennek alátámasztására érdemes részletesebben felidézni Csúzy Zsigmond egyik prédikációját, mely a szem bűnei kapcsán a képek hatásával is foglalkozik.

³⁹⁵ David FREEDBERG, *Az ábrázolás hatalma: Válasz és elfojtás*, ford. MÓDOS Magdolna, Athencum, 1/4, 1993, 217–218.

³⁹⁶ FREEDBERG, *i. m.*

A pálos hitszónok böjt 2. vasárnapjára írt prédikációi az érzéseket és a hozzájuk kapcsolódó bűnöket tárgyalják, s nem véletlen, hogy a leghosszabb hitszónoklat a látásról és a szemről szól.³⁹⁷ A prédikáció gondolatmenetének kezdőpontján egy Nagy Szent Gergely-idézet olvasható: „Concupiscendo visibilia, amistis invisibilia. (S. Gregor. lib. 21. Mar. c. 2.)” Ez okozza a szem legfőbb problémáját is, s ha az örök élet elérésére, Isten megpillantására törekszünk, akkor a látásunkban bekövetkezett hibát, betegséget is orvosolnunk kell. Az orvoslást, vagyis a látószervünk megtisztítását a szemünkre rakódott por lemosásának metaforája érzékelteti: ez a por a világi hiúságoknak látványából származik. A hitszónoklatban alkalmazott kép felidézheti a korban még eleven optikai gondolatot a látósugár segítségével a retinára kerülő kis testecskékről, szimulakrumokról, s ennek fényében a gyógyító receptként előírt gyakorlat jelentése is új mozzanatokkal bővül.³⁹⁸ Ez a gyakorlat pedig nem más, mint hogy „édes Idvőzöttöknök keserves kinszenvedése”-t kell szemlélnünk, melynek révén tekintetünk makulátlan lesz. Krisztus szenvedésének látványa tehát olyan látvány, ami lemossa a szemről az evilági hívságos látványok porát.

De hogyan is képzelhető el ez a megtisztítási folyamat? Lehet-e itt a fény tevékenységére gondolni, s a szöveg fel is idézi azt az

³⁹⁷ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m.

³⁹⁸ Az amikvitásban forgalomban lévő optikai elképzelések igen sokáig meghatározzák a látás fizikájáról szóló elképzeléseket. Ilyen a Püthagorasz követői által elképzelt szemből kiinduló léleksugár, amely a tárgyat éri el, az Epikurosz-féle, tárgyról leszakadó képek, szimulakrumok elmélete, az atomistáknak a szemlélt tárgyról a szembe áramló atomjai, vagy a Platón nevéhez köthető elképzelés, miszerint a lelki eredetű kisugárzás és a tárgyról jövő sugár a pupillánál találkozik. A Kepler-féle teljes visszaverődés elmélete sem törölte el ezeknek az elképzeléseknek a jelentőségét. Hosszú ideig tartotta magát az a kapcsolódó nézet is, hogy a szemlencse a látás székhelye, melyben elraktározódnak a látott dolgok képei. Ezért például Hieronimus Bosch festményeinek értelmezéséhez is termékeny szempontokat jelentenek a korban forgalomban lévő optikai nézetek és hiedelmek. Lásd BARANYAI Miklós, *Bosch és az emberi szem*, Művészet, 1978/6, 36–41. A látás kora újkorban forgalomban lévő elméleteihez lásd: MÜNCHENI KUTATÓCSOPORT, *Tudás és látás: A medialitás ismeretelméleti struktúrái*, ford. MAJOR Enikő, Vulgo, 4(2003/3), 33–44; Stanislaw SZPILCZYNSKI, *A látás kérdése Witelon Peri Optices c. munkájában*, Orvostörténeti Közlemények, 1979, 219–222.

elképzelést, amely szerint a szem megtisztítását a mennyei fény tisztító hatásának köszönhetjük. „Ide függeszszük tehát mi-is minnyájan nyavalyás szemeinket; és nem csak a fényes Táborhelyén vizsgálodgyúnk, hanem, keserves kin-szenvedésének némelly helyein-is, töredelmes szível, és könybe lábbott szemmel figyelmezzünk.”³⁹⁹ A színében átváltozott Krisztus a mennyei fény sugarát küldi szemünkbe, s ezáltal tisztítja meg látásunkat, amikor pedig Krisztus szenvedéseit nézzük, a passió jelenetei könnyekre fakasztanak, s ekkor a könny is – az isteni fényhez hasonlóan – fizikailag tisztítja szemünket a bűnös látványok nyomaitól. Krisztus passióját szemlélve a könny és az isteni fény együtt tevékenykedik, erre utal az, hogy Kaifásnál a zsidók eltakarják Krisztus arcát – Szent Chrysostomus szerint azért, mert gyönyörűséges arca még a legkegyetlenebbek szívét is meglágyította volna. Mi ugyanezek a zsidók (vagy örököseik) vagyunk, bűnünkkel fedjük be az Üdvözítő arcát: „nem akarjuk, hogy Idvözöttönk kegyes szemeivel reánk-tekéntsén; mellyből származik a’ meg-térés; következendő-képpen, gyakorta bé-fedgyük Szent szemeit, hogy annál szabadosban törvénytelenkedhessünk.”⁴⁰⁰

A metaforikus és a szó szerinti jelentés egymásba játszása, olvadása olyan mértéket ölt a szövegben, hogy tulajdonképpen ellehetetleníti a két jelentésszint egymástól történő elválasztását. Ennek eredményeképpen a külső látás és belső látás sem válik el egymástól, vagyis azt mondhatjuk, hogy a külső képek és a víziók hatásuk szempontjából lényegében azonos státusúak.⁴⁰¹ Ezt az azonos státust támasztják alá a retorikai hagyománynak az önafficiálással kapcsolatos elképzelései is, melyekben kép és vízió ugyancsak egy szintre kerül.

³⁹⁹ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m., 390.

⁴⁰⁰ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m., 391.

⁴⁰¹ Descartes az *Optikában* (*La Dioptrique*, 1649) a lelki szemmel látható kép kialakulását is leírta: mivel hogy a szemből látóidegek vezetnek az agyba, ahol a gondolatok fészkelnek, ezért a tárgyak nemcsak szemmozgással láthatók, hanem az ember a látványt a lelkében is képes felkelteni. Az érzékelélményt történetének rövid összefoglalását adja: TÓTSZEGI Zsuzsanna, *A képi információ*, Bp., OSZK, 1994, 17–24.

Az idézet kapcsán tehető másik megállapítás visszavezet a kiinduló kérdéshez. Krisztus arcának metaforikus letakarása ugyanis arra figyelmeztet, hogy a képek hatása csak abban az esetben érvényesülhet, ha nem fedjük el szándékosan az arcot, vagyis megvan bennünk a megtérés szándéka, az a szándék, ami lehetővé teszi a látvány működését. Ez a szándék vagy vágy azonosítható azzal, ami a hitelemzés teológiájában a hitelőzések csoportjában jelenik meg. Ezzel pedig a képeknek a jelviszonyon túlmutató hatásához is közebb kerülhetünk. Ahhoz, hogy a kép megfelelő hatást érjen el, megtisztítsa látásunkat, közelebb vigyen minket az örökkévalóság titkainak jövőbeli megpillantásához, nekünk valóban azt kell látnunk a képen, akit, amit az jelez. Ez a folyamat, miként Paleotti kiemeli, a lelki szemeinkkel, a kép értelmének megfogása által történik.⁴⁰² A „megfogás” azonban nem pusztán az értelem segítségével történő megértés, fogalomalkotás, hanem olyan befogadás, mint a fogantatás, olyan bensővé tétel, aminek hatására magunk (vagy miként a Paleotti által felidézett történetben magzatunk) is teljesen átalakulunk. Ennek a befogadásnak az eredete pedig nem más, mint a vágy. A külső kép a belső képben nyeri el hatásának teljességét, ehhez azonban szükséges egy belső tényező, ez pedig a vágy. Ez a prédikáció egyik feladata – a hallgató lelkét olyan indulatokkal kezelni, hogy kialakuljon benne a lelki megtérés iránti vágy.

A képek természetéről ugyanez a prédikáció néhány lappal később további érdekes információkkal szolgál: „Vezessük még-is egy kevéssé tovább (ha tetszik) *penitencziára*, és szükséges töredelmesség-re készülő szemeinket: és a’ maz nagy kereszt-fát vállain hordozó Jéhus-körül hadd vizsgálódgyanak: ’s-kérdezzük, mit látnak ott? Láttýúk (mint-ha mondanák) a’ nagy kereszt-alatt földig borúlt Jéhus-t láttýúk, ki rúgja, ki-üti, ki taszittya a’ vitézek, vagy-is a’ gyilkos hóhérok-közzül: láttýúk, hogy nincs senki gyámola, senki vigasztalója,; egy-gyetlen egy *Veronika*-névü tisztes-séges aszszony-állat könyörüle rajta, és néki nyújtá kendöcskéjét, mellyel-is, meg-törülvén Jéhus vérbe merült ábrázattyát, azon kendöt vissza-adá néki: oh nagy irgalmú Jéhus! mi végre csele-

⁴⁰² STEINEMANN, *i. m.*, 305–306.

kedéd ezt? érettünk hál-adatlan szolgálid-ért, kép-íróvá löttél!”⁴⁰³ A Krisztus szenvedéseinek látványából penitenciát remélő szemlélő nagy titok birtokosa lesz: Krisztust látja képíróvá válni, ez az esemény pedig akár a szentképek létjogosultságának bizonyítékaaként is szolgálhat.⁴⁰⁴ Miért kell azonban Krisztusnak képíróvá válnia? A hitszónoklatnak erre is van magyarázata: „Tudod vala jól azt, hogy a’ te keserves fájdalomidnak képét, a’ vak-merő, és kemény nyakú Zsidók szívében, vagy a’ Pogányok mély emlékezetiben le-nem rajzolhatod, ki-nem-ábrázolhatod; azért-is, legalább Szent *Veronika* kendőjére akarád azt le-írnia; és minden ahitatossan rajtad szánakodóknak emlékezetekben tüntetni.”⁴⁰⁵ A nem megfelelően kondicionált szívben és elmében nem hagyományozható a szenvedő Krisztus képe, márpedig a kései korok ájtatos lelkeinek szükségük van rá, hogy emlékezhessenek. A szívekbe és az emlékezetbe írt kép hatásosabb, ennek hiányában az élettelen hordozóra festett kép csak éppen megfelelő hiánypótló – ahogy erre a „legalább” szó utal. Így ennek a külső, testi szemmel érzékelhető képnek a feladata lesz az emlékezetben tüntetés. Veronika kendőjének képe azonban sajátos módon születik: nem ecsettel, nem festői technikával, hanem úgy, ahogy egy pecsét nyomódik bele a viaszba, ahogy az emlékkép az emlékezetbe.⁴⁰⁶ Veronika kendőjének a születése azt a folyamatot is mutatja, ahogy a szenvedő Krisztus képe – ha befogadók vagyunk – belevésődik a szívünkbe, elménkbe. Ez a kép, illetve annak hatása pedig átalakítja lelki-testi kondícionkat: „Ide, ide nézzetek, itt vizsgálódyatok tehát jó indulatú szemek, és könyvetek forrásival ne csak nyoszolyátokat áztassátok, az-az, gonosz szokástokat, hanem lelketeknek minden-féle mocskát mosogassátok, és tekinteteknek halálos nyavalyáját meg-orvosolni, vagy-is orvosoltatni szorgalmatoskodgyatok: meg-emlékeztén, hogy talán tisztátalan Cupido, és Venus hányván mételyes kelepcczeit, ’s egyenesen szemeidre

⁴⁰³ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m., 393.

⁴⁰⁴ Az első évezred képvitáiban és az ábrázolás jellegével kapcsolatos vitákban fontos érvet jelent az ún. nem emberi kéz által festett képeknek, az akheiropoiétoszoknak a léte. Lásd BELTING, i. m., 53–60.

⁴⁰⁵ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m., 393.

⁴⁰⁶ Az emlékezet metaforáinak történetéhez lásd DRAAISMA, i. m.

lövöldözvén mérges nyilait, talám azokon hatott-bé lelkedre, s' halálössan meg-is sértette, bátor irott vagy eleven képei-által?"⁴⁰⁷ A nyilaival, tehát a nő szépség élő vagy lefestett (leírt) képeivel támadó Cupido, ill. Venus a szemet célozva jutott el a lélekig, a lélek megrontása a szem megfertőztetése útján történt. A könnyek ezért egyszerre tisztítják a szemet és a lelket. Ahogy tehát a szívbe jutó bűnös kép a gonosz forrása, úgy a bűntől való szabadulás is szívbe írt kép által lehetséges – vagyis a vágy által „megfogott”, a lelkünkben megfogant szentség képe által.

Csúzy nagypénteki prédikációjában a hívő részletes útmutatást kap arról, hogy miként kell Krisztus keresztjét szemlélve elmélkednie: „Imé fel-feszéttése, és magasztalása-után Urúnknak, nem kívánnia a' Fölséges, hogy tellyességgel ki-üresétsük, s-ki-üresétve meg-tagadgyúk magunkat? hogy jó-akaro barátinkat, rokonunkat, vagy feleségünket, s gyermekeinket, és túlajdon lelkünket is gyűlölvén, hogy iszonyú fa-keresztet, vagy gerendát vegyünk a' vállunk-ra; hanem, csak hogy töredelmes szível tekéntsünk reá, és azokrúl, a' keserves gyötrelmekről, melyeket, éppen csak érettünk bűnösökért szenvedett; szanakodva emlékezzünk-meg; s-kétség-kivöl, tellyes orvoslásinkal tapasztallyúk foganatos erejét, és édesdeden izlellyük drága gyümölcsét. Am, mint kegyes Atya, le-hajtotta fejét, hogy meg-csókollyon; számtalan sebeivel, mint-annyi szemeivel nézi lelkünk sérelmét, hogy ki-ontott Sz. vérével mosogassa fekélyét, és meg-orvosollya: nagyon ki-terjesztette karjait, hogy, mint vissza-tért tékozló fiút meg-ölellyen, és atyai kegyelmében bé-végyen fel-öltöztetvén elébbi ártatlanságunknak köntösében: Dárdával nyittatta-fel szent oldalát, hogy oda žellyérül bé-fogadgyon: le-csügve, meg-görbétette vállait, és hátát, hogy azokon nem-csak terhünket viselleye, hanem, mint jó pásztor magunkat-is fel-végyen, és a' mennyei akol-hoz vissza-vigyen: Lyúggattatta kezeit, és lábait, hogy mint amaz tornáczos Evangeliomi jó-mosogato tobúl, mély-séges sebeinek forrásibúl ki-csorgo vérével öblögesse, és orvosollya

⁴⁰⁷ CSÚZY, *Lelki éhséget...*, i. m., 395. A szívbe metszett kép metaforikájához lásd: LACZHÁZI Gyula, *A másolat vágya és a vágy másolata Balassi Bálint Celia-verseiben = Balassi Bálint és a reneszánsz kultúra*, szerk. KISS Farkas Gábor, Bp., 2004, 133–146.

lelkünk bél-poklosságát, és azokbul ki-áradott bövséges malasztival gazdagétson...”⁴⁰⁸ A szemlélődés lényege az interiorizáció, és az ennek hatására a lélekben, nem pedig a külső cselekedetekben megvalósítandó imitáció. Az interiorizáció eszköze a kép, a látvány metaforizálása: tehát a fizikai motívumokra lelki értelem „ráírása”, pl. kitárt kar: keresztre feszített kar – ölelő kar; kiontott vér: mint a testből távozó folyadék a szenvedés eredménye – mint folyadék a megtisztítás eszköze stb. Ez a szemlélődési, elmélkedési útmutatóként is olvasható szöveg azt a folyamatot jeleníti meg, ahogy a kép, a látvány hatást gyakorol a lélekre: ahogy Krisztus vérének látványa megtisztít, oldalsebének látványa a lelkével való azonosulásra vezeti a hívőt. Ezek teljesülésének föltétele csupán a mi akaratunk: a töredelmességünk.

A kép, a látvány, legyen az akár valóságos, akár lelki szemeink előtt megmutatkozó látvány, a lélekre a legmélyebb benyomást képes gyakorolni. Az elhangzó prédikációt számtalan különféle módon veszi körül vagy kíséri a kép, a látvány, a prédikációs szó által létrejövő belső látás pedig nagymértékben épít a tényleges látványok emlékére, benyomásaira és hatására. Csakhogy egy látvány nemcsak konkrétságában képviselhet hatástényezőt. A templomi hitszónoklat a templomi tér és képi világ olyan kontextusában szólal meg, ahol nemcsak a konkrét képek látványa meghatározó, hanem a látványvilág, a vizuálisan meghatározott tér által a hívő számára kijelölt pozíció is. Az elhangzó hitszónoklat ebben a vizuálisan strukturált térben részesül a legalapvetőbb „látványkötöttségben” is, melyet magának a hitszónoknak ebben a térben való jelenléte biztosít. A keresztény szónok meghatározott helye – legyen az a templom szószékén vagy a templomon kívül elhangzó prédikációk esetében más, de mindenképpen kitüntetett helyen, pl. egy sátorral borított emelvényen vagy színpadon – és ezzel a hellyel együtt járó „retorikai jelenléte”⁴⁰⁹ pozicionálja a

⁴⁰⁸ CSÚZY, *Evangeliumi...*, i. m., 294–295.

⁴⁰⁹ Az actio tanának kora újkori jelentőségéhez: Volker KAPP, *Die Lehre von der actio als Schlüssel zum Verständnis der Kultur der frühen Neuzeit = Die Sprache der Zeichen und Bilder. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*, kiad. Volker KAPP, Marburg, 1990, 40–64.

hívó látását és befogadását. A különböző építészeti, képzőművészeti megoldások által a tér kitüntetett pontjaként láttatott helyen megszólaló, meghatározott „szerepet” betöltő hitszónok a *theatrum sacrum* origójában áll, és a hívő önértelmezését, pozíciójának megértését, tehát önorientációját biztosítja. A szónok nem csupán egy hang, nem csupán szöveg, hanem egy vizuálisan jelentéssé tett tér meghatározott pontjának képviselője. A befogadói tekintet, test szószék felé fordulása, a prédikációt megelőző és követő performatív események (ima, felállás-leülés váltakozása) a hívőnek ezekben a vizuális hatások által meghatározott liturgikus eseményekben való részvételét jelölik ki. Ahogy a processzióban a hívők nem, kor és társadalmi státusz szerint különböző helye a világrend számukra történő leképeződését jelenti, ekképpen a szónok „látvány” is vizuálisan határozza meg a befogadó helyét egy szakrális és nem szakrális univerzum rendjében.

Ezért különösen fontos, hogy a hitszónoklat létmódját elsősorban szóbeli elhangzásként értsük meg és értelmezzük. A Kelemen Didák második nagypénteki prédikációjának egyik forrásaként azonosított Stanyhurst-mű⁴¹⁰ előszava a következőt tanácsolja olvasóinak: „Mivel hogy ez a’ Kristus Urunk keserves kinszenvedésének historiája, az által, a’ ki azt nyomtatásba bocsájtotta, elsőben böjti praedikációk gyanánt a’ praedicállo székbul az Akademiaj templomban, a’ ki-tétetett oltári Szentség előtt praedikáltatott, azért midön valaki ezt olvassa, igen hasznossan és gyümölcsössen cselekszik, ha maga elméjében olyan képzést formál, mint ha ő is a’ templomban, a ki tétetett oltári Szentség előtt mind ezeket a praedikállo székbul hallaná.”⁴¹¹ Noha az előszó csupán annyit mond, hogy mivel egykor prédikációként hangzott el a szöveg, ezért szükséges is úgy olvasni, de feltehető a kérdés: Mennyiben más a prédikáció? Mi a haszna, a többlete ennek az olvasásnak? Úgy vélem ugyanis, arról van szó, hogy a leírt szöveg hatását növeli, erősíti, ha prédikációképpen gondolja el és fogadja be a hívő. A miertre a válasz pedig éppen itt kereshető, a pré-

⁴¹⁰ MACZÁK, *Kalászat...*, i. m.

⁴¹¹ Guilielmus STANIHURSTUS, *A’ kegyes olvasóhoz* = G. S., *A’ halandó testben szenvedő halhatatlan Istennek Szentséges Historiája...*, Nagyszombat, 1731.

dikáció látványkötöttségében: vagyis abban, hogy a prédikáció befogadójának világ-, ön- és szövegértését a látványelemek által meghatározott térben való elhelyezkedése szabályozza.

2. A theatrum sacrum origójában: a hitszónoki szerep

A hitszónok a befogadó számára vizuálisan is orientációt jelent. Ez az orientáció akkor is meghatározó, ha a beszéd olvasmányként funkcionál, úgy kell ugyanis elképzelni azt, mint szószéken elhangzott beszédet. A hitszónok mint funkció azonban nemcsak a vallásgyakorlás konkrét intézményi terében tölt be jelentős szerepet, hanem a retorikai térben is felépül, vagyis a beszédben teremődik meg az a szónok, aki megszólalásával határozza meg, alakítja befogadójának a viszonyulását.

A korábban tárgyalt nyelvi elégtelenség tapasztalatán túl a hitszónoki szerepet számtalan tényező határozza meg. A hitszónoki beszéd alapvető tapasztalatai közé tartozik az, amit állandó jelleggel hangoztatnak is a prédikátorok: a Szentlélek és a hit működése nélkül a szöveg halott marad. A figyelmes hallgatásra és a megértésért könyörgő imára való felszólításban gyakorta jelzi a hitszónok, hogy tudatában van annak, a prédikáció hatékonysága jelentős mértékben nem az ő nyelvi tevékenységétől függ. Ugyan a Szentlélek működésébe vetett hit úgy is értelmezhető, hogy általa a felelősség egy része lekerül a szónok válláról, ám ennek – természetesen – nyoma sincs a hitszónokok önértelmezésében. (Annál inkább jellemző a hallgatói hozzáállás és viselkedés kárhoztatása – a felelősség efféle megosztása.) A mediátor szerep ugyan felemelő, megtisztelő, de nemcsak a közvetítendő dolog nagysága miatt jelent felelősséget, hanem a közvetítő lehetőségei miatt is. A hitszónoknak mint mediátornak ugyanis a saját szavait is, a saját nyelvét is használva kell megbirkóznia a feladattal (nem véletlen tehát a nagyfokú kompilációs hajlandóság!), s ezért ebben a közvetítésben neki mint megszólalónak,

kimondónak is fontos szerepe van. Lényeges tehát az a szempont is, hogy milyen pozícióból szólal meg a szónok, milyen nyelvi viszonyt alakít ki hallgatóival, olvasóival.

A prédikátori magatartás, a szónoki habitus által megteremtett kommunikációs helyzet vizsgálatát elengedhetetlennek tartom a retorikai jellegű vizsgálódás esetében. Káldi Györgyről írt monográfiájában Gábor Csilla is hangsúlyozza, mennyire fontosnak ítéli annak felderítését, hogy „milyen pozíciót foglal el a szónok a hallgatósághoz viszonyítva? Milyent kiindulási forrásához, a Szentíráshoz képest?”⁴¹² E kérdéseknek további elméleti jellegű vonatkozásai vannak, végső soron ugyanis arra irányulnak, hogy milyen lesz vagy miként változik a szöveg, annak jelentése, értelme és státusa a befogadók számára az elbeszélő hang szerepe, viselkedése, illetve ezek változásai által. A prédikáció mint elsődlegesen szóbeli elhangzásra készülő szöveg a szónok személyiségével, szavahihetőségével, feddhetetlenségével, vagyis a retorikán kívüli, a beszédet megelőzően is ismert jellemvonásokkal is hatni kíván, ám ezzel párhuzamosan megformálódik az a szónoki szerep is, amely a beszéd során, a beszéd által alakul, bontakozik ki, és ez a beszélő ugyanúgy meghatározó a befogadó számára. Nem más ez tehát, mint a szónoknak egyfajta, a hallgatói/olvasói felé kommunikált képe, vagy még inkább egy folyamatosan történő szerep.

Persze a szövegolvasáskor és -vizsgálatkor is könnyen elme-
gyünk amellett az egyébként könnyen belátható tényező mellett, hogy a prédikációs beszéd bizonyos kevésbé látványos aspektusai ugyanolyan vagy megközelítő intenzitással határozzák meg egy beszéd hatásmechanizmusát, mint ékesszólása, exemplumai, látványos retorikai alakzatai, trópusai stb. Az például, ahogy a prédikátori hang a közönségét kezeli – tulajdonképpen megteremti –, ahogy hallgatóihoz, olvasóihoz viszonyul, létrehoz és lebont befogadói magatartásokat. A prédikátor a legkülönbözőbb – legtöbbször nem is átgondolt – módon alakítja kapcsolatát közönségével, és ezt általában nem is reflektáljuk kellőképpen, vagy

⁴¹² GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001, 133.

csak általános érvényű megállapításokat teszünk, például a grammatikai személyek használatáról, a pragmatikus alakzatok típusairól és gyakoriságáról.

Csakhogy a viszonyteremtődés nem stabil kommunikációs helyzet létesítője, se nem olyan elszigetelt történés, mely nincs a későbbiekre kihatással, hanem olyan állandóan változó, „álhatatosan álhatatlan”, a szövegben kibomló folyamat, mely distinkciókat és távolságot teremt és rombol le, azonosulásokkal és megkülönböztetésekkel él. A megszólaló pozíciója sosem érzékelhető változatlanként, és ennek függvényében változik a befogadó pozíciója is. Ez a változó pozíció pedig nem elhanyagolható mértékben határozza meg a szöveghez való viszonyát, mi több, szövegértését.

A többes szám első személyben megszólaló hitszónoki hang jelensége többnyire arra készteti a kutatót, hogy ezt a közönséggel való közösségvállalásként értelmezze. Ezt az egyszerű megállapítást azonban árnyalhatjuk a következő Landovics-szövegrész vizsgálatával: „De ha reménségért nem vagyunk-is álhatatossak, kénszerítettünk fenytéssel; Hallottátok-é mit monda üdvöztönk? *Memores estote uxoris Loth. Lucae c. 17.* Meg-emlékezzetek a’ Lóth feleségéről. Bátor; meg-emlékezünk felőle, de mit tanulunk belőle édes Jesusom? azt ugyan halljuk, és el-is hisszük, hogy só bálvánnyá változott, de nem tudjuk mit vétet, egy órával az előtt kézen fogva vezették az Angyalok, Abrahámnak Attyafia volt, ugymint annak az Isten előtt kedves embernek, a’ kinél szálláson voltanak előbb az Angyalok, hogy sem mint Sodomát meggyujtanák, mit vétet? hiszem a’ Sodomabéliek vétkében nem volt részes? *Respiciensque uxor ejus post se, versa est in statuum salis. Genes. c. 19.* Hallyad az okát, vissza tekintvén Lóth felesége, só bálvánnyá vált; meg-hatták volt az Angyalok, vissza ne tekintsen, csak jelét se adgya, hogy szánja azokat, a’ kik undokul vétetennek Isten ellen; jól mendegelt ez az aszszony a’ hegynek tetejéig, de ott vétett, a’ hol viszsza tekintett. Ugy de, miért nem vált inkább kö bálvánnyá, hanem só bálvánnyá? meg-mondgya Szent Ágoston az okát, *Hominiibus fidelibus quoddam praestitit condimentum, quo sapiant aliquid, unde illud caveatur exemplum. lib. 16. de civit. Dei. cap. 30.* Azért vált só bálvánnyá, hogy a’ Keresztyén hiveknek

szájokban lenne ennek a' sónak izi, s' tanulnák-meg az álhatatosságot, ne nézett volna vissza, a' mint egy üdeig, nem nézet, s' tovább-is élt volna, így a' ki a' gonoszat el hatta, vissza ne térjen, hanem álhatatossan mennyen előbb az el-kezdet jóban, mert örökké szájában lészen izi álhatatlanságának. Ugy magyarázza ezt *Cyrellus Alexandrinus*, *Inde sumendum est nobis exemplum, ne ad deploratas revertamur peccatorum illecebras*. Ebből a' példából kell tanulnunk, hogy ha élni akarunk, ne térjünk vissza a' meg-síratot vétkeknek gyönyörköttetésére; mindenkor incselkedik az ördög, s' nem gondol azzal, ha meg-térünk, mint ha ismét vissza nem térünk.”⁴¹³

A szöveg egy képzeletbeli dialógust inszeníroz, melyben a prédikátor a tudatlan nép nevében teszi fel kérdéseit. Ezt megelőzően az első, hívekhez intézett kérdésében a hitszónok a tanító-próféta szerepből szólal meg, ő ugyanis ismeri, hogy milyen intést intézett Krisztus a néphez (Luk 17,32). Ezután pozíciója a hívek nézőpontjába csúszik át, s a Lót-történet részleteit és erkölcsi tanulságait fiktív dialógusból ismerjük meg, mely egy olyan folyamatot szimulál, amelynek során a prédikátor a hívekkel közösségben, velük egyetemben tesz szert tudásra. Ez a szövegalkítási technika az illúzió természetéből nyeri hatóerejét: a prédikátort látszólagos tudatlansága a hívők pozíciójához közelíti, de az illúzió folyamatosan befogadója tudatában tartja önmaga nem valóságos voltát, s ezáltal a teatralitásra irányítja figyelmét.

A szövegrész egyébként érthető úgy is, hogy egy korábban valóban lezajlott ismeretszerzési folyamatot jelenít meg, hiszen a tudás megszerzésének folyamata történhet pontosan ezen séma mentén, amikor a megfelelő kérdéseket feltéve az ember eljut a megfelelő válaszokig. Ez a fajta technika egyébként, mely a meg-lévő teológiai megállapításokból, értelmezésekből alakít ki hétköznapi, az egyszerű ember gondolkodásmódját követő kérdést, és úgy is teszi fel azt, mint a közösség kérdését, nagy mértékben jellemzi a prédikációskötetet.

Ugyanebben a prédikációban igen szemléletes példája olvasható annak a beszélői magatartásnak, amely egyszerre azonosul

⁴¹³ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 401–402.

és távolságtartó, s amely kettősséget a dinamikus perspektíva-kezelés hozza létre. A prédikáció arra az elmés, metaforikus ötletre épül, amely szerint a hívek közössége Krisztust visszahívja vendégségbe, viszonzva azt, hogy ő minden alkalommal mindenkit meghív az asztalához. „Annak okáért értvén a’ máj Evangeliumbul is, hogy meg nem szünik a’ vendégeskedéstül, hanem hol maga vendégel másokat, hol másoktul vendégtetik, veletek akartam gondolatomat közlenem, nem de nem volna-e jó? ha mi is meg-vendégnénk?”⁴¹⁴ A hitszónok mint a közösség feje „játékra” hívja hallgatóit: Krisztus megvendéglését javasolja. A vendégség érthető grammatikai és lelki szinten is, ám mindkét értelemben sor kerül a meghívás eseményére, és ez indítja el a szerepjáték lehetőségét: „Jövel tehát (én lések vendég hivo) jövel édes Jesusom...”⁴¹⁵ A zárójelbe tett szövegrész irányul a prédikációt olvasó, illetve feldolgozó, felhasználó prédikátor felé, mintegy instrukcióként, hogy miként adja elő a szöveget, és irányul az olvasó-hallgató felé is, s ekkor funkciója nemcsak a prédikátor megszólalásának értelmezése, szituálása, hanem a közösség játékba emelése, miközben viszont önmagára a hallgatókétól hangsúlyozottan elkülönülő szerepet oszt ki – a közvetítő szerepét. A meghívás gesztusa után a hitszónok hosszú sorokon át Jézushoz intézi szavait, s a gondolatmenetet így fejezi be: „mert tudgyuk mit mondott Szent Bernárd, *Cibus ejus poenitentia mea*. a’ te étked az én poenitentia tartásom, a’ te italod, könyhullásim. A’ mint hogy ezt oktatástokra meg-is mutatom.”⁴¹⁶ A szövegrész ismét a prédikatori nézőpont „helyreállításával” végződik, megszólítottja a nép lesz, a hallgatóságtól tartandó távolság pedig visszaáll, mikor a hitszónok a tanító pozícióból a hitigazság elmondására vállalkozik. Noha a játék egy dinamikusabb közösséget „ígért”, a Krisztussal történő személyes beszélgetés illúziója a hitszónok közvetítői szerepét viszi színre: ő hívja meg Krisztust – noha a hívők serege nevében –, ő beszélget vele, végül pedig

⁴¹⁴ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 302.

⁴¹⁵ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 303.

⁴¹⁶ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 303.

ő az, aki a Krisztustól kapott tudást a hívők felé tolmácsolja, elmagyarázza.

Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy a többes szám első személyben megszólaló hitszónok mint közösségének tagja vállalja az isteni Ige közvetítő szerepét, és igyekszik a távolságot a hívők és a saját nézőpontja közt csökkenteni – ez így meglehetősen leegyszerűsítő megközelítés lenne. A fenti példák azt mutatják, hogy a szónoklat az illúzióteremtéssel játszik, a közönség felé azonosulási gesztust biztosító grammatikai személyek használata a különféle pragmatikai alakzatok által teremtett dramatikus és teátrális térben még rájátszik az illúzióra, illetve újabb simulációs technikákkal egészíti ki azt.

Előfordul egyébként az is, hogy a többes szám első személy kevésbé a közösség vállalásának, sokkal inkább a közösségen esetlegesen kívül álló bűnös lelkiismeretének felkeltése irányába hat. A prédikátor feltételezi a közönség emlékezetét, vagyis hogy még emlékszik az elmúlt vasárnap elhangzott prédikációra: „Az el mult Vasárnap szorgalmatos hivatalit el készítet vacsorájára, leg nagyobb vendégségére, annak a' felséges Urnak, a' ki dicsőséges hajlékát a' napnak közepén helyeztette, annál nagyobb örömmel hallottuk, mennél nagyobb szeretetét vettük eszünkbe maga-megalázásában, ugymint a' ki nem csak nagy Urakat hivat, hanem szegényeket-is, s' nem akár mely szegényeket, hanem vakokat bennákat, és erőtlenekeket; mire nézve, nem hogy némely esztelen mentségekkel mentettük volna magunkat, hanem inkább nagy kívánsággal mentünk asztalához...”⁴¹⁷ A többes szám első személyben megszólaló beszéd bevonja a befogadót a helyesen cselekvés eseményébe, s abban, aki nem így járt el, felkorbácsolja a lelkiismeretet azáltal, hogy a többes szám első személy nem csupán a helyes út választását érzékelteti, hanem azt is sugallja, hogy a hívek többsége így tett, s ez lélekben a többséghez tartozás vágyaként hat a másként cselekvőre vagy érzőre. A többes szám első személy nem szimplán az azonosulás lehetőségét hozza létre, hanem a lelkiismeret-felkeltés eszközével a szentek közösségébe tartozás vágyát is generálja.

⁴¹⁷ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 301–302.

Természetes, hogy a prédikátor mint a teológiai igazságok tudója és feltárója, eleve valamiféle távolsággal, valamiféle elkülönüléssel tartozhat csak bele a hívek közösségébe, egyfajta szembenállással vállal csak velük közösséget, ez jellemzi univerzálisan a hitszónoki beszélői pozíciót: aki beszél, az azért beszél, mert többet tud. A hitszónok és a hívők viszonyát alapjaiban ez a képlet határozza meg. És hogy ezen kereteken belül mégis miként működik a többes szám első személy a szövegben? Ez a többes szám, mint láttuk, sokkal bonyolultabb, sokkal cizelláltabb módon teszi lehetővé a prédikatori nézőpont finom eltolódásait, mint azt gondolnánk.

A prédikatori szerep mint feladat önmagában is meglehetősen összetett. A mediatori megbízás mellett a hívő szerepe is az övé, a teológiai tudás birtokosaként az alázatot sem mellőzheti. Ez a kettősség is folyamatosan jelen lehet az azonosulás-eltávolodás nyelvi lehetőségeit felmutató prédikatori magatartás mögött, s a hívő ezt a bizonytalan helyzetet ismerheti fel a felépülő-lebomló illúziókban; így a megszólaló iránti bizalmát nem feltétlenül az egyértelműség, hanem éppen ez, a keresésként is aposztrofálható jelenség teremti meg: a prédikátor, a prédikatori hang az önmagát folyton leleplező illúzióban (a hit titkaira éppen most, a hívekkel együtt szert tevő hitszónok, a nép nevében Istent megszólító, majd a tudást már egy éppen ellenkező pozícióból közvetítő hitszónok) az isteniről való tudás elégtelenségét, a transzcendenciával szemben folyamatos öndefinícióra kényszerülő ember bizonytalanságát inszenírozza.

Az indulatokat is megjelenítő szövegben a hitszónoki figura önreprezentációja kétségkívül határozottabbá válik, hiszen az érzelmek visszahelyezik az írott szövegbe a személyesség közvetlenségét: az affektusok figurációiban előtérbe kerül tehát a prédikatori hang, csakúgy, mint a teátrális, dramatizált szituáció megteremtődésében: „O bűnös lélek, valaki vagy! szállj magadba kérlek; és lássad, melly nagyon szenvedett Kristus az ü szívében, hogy a' te szivednek gonosz gondolatiért eleget-tégyen: félt, hogy tégedet bátorítson: szomorkodott, hogy tégedet vigasztaljon: a'

szörnyű kénokban hagyatott, hogy tégedet el ne hadgyon.⁴¹⁸ Az indulatai által elragadott szónok nyelve a paradoxon felé mozdul el, hogy Krisztus lelki szenvedésének nagyságát érzékeltesse. A bűnös lelket megszólító prédikátor nézőpontja azonban nem távolodik el, nem különül el a hallgatókétól. Az érzelmek megjelenítődését biztosító prédikatori hang ugyanis pontosan azt végzi el, amire buzdít, azért képes így megszólalni, mert látja Krisztus szenvedését, és azért produkál érzelmeket, mert Krisztus az ő bűneiért, az ő gonosz gondolataiért is meghalt. Nem azért beszél megindultan, mert haragot érez a közösség iránt, hanem mert látja Krisztus szenvedését. Azt cselekszi, amire buzdít, és azért cselekszi, mert önmagát is buzdítja.

Mint már az eddigi példákból is kiderült, a hívekkel együtt a tanulási folyamatban részt vevő prédikatori figura szimulálása bevett retorikai eljárás. Persze jogosan fogalmazható meg a kérdés, hogy az önmagát még „tudatlanként” megalkotó prédikátor miként nyerheti el a befogadó bizalmát. Hogyan alkalmas ez a retorika a tekintély megerősítésére? Illyés István prédikációjában az „értetlenkedő” hitszónok két választ is talál a teológus tekintélyektől, majd az egyiket használja fel a prédikáció témájának feltalálásakor, vagyis azt is színre viszi, ahogy a prédikáció születik a szövegmagyarázatból. „De már azt, hogy a’ két Tanítványnak jövevényi ábrázatban jelent-meg, nem olly könnyen értem. Sz. *Gergely Pápa* ilyen okát mondgya: mert belől-is azok szívében, jövevényi módon vólt az ő isméreti, ugy-mint a’ kik benne kételkedtek, és a’ hitben késedelmeskettek. Más egy bölcs Elme közeleb az én mostani czélomra, ugyan-ezen dologról így elmélkedik: Példát akart ezzel adni Kristusunk a’ Fejedelmeknek, és egyéb, mind Egyházi, ’s mind világi Felsőknék, népek Fejeinek...”⁴¹⁹ Ez a szerep, amellet, hogy a hallgatói horizonthoz való közelebb kerülést építi, mindig szem előtt tartja saját szerep voltát. Vagyis a befogadók számára ez a „mintha” gesztusként értelmeződhet, s ebből származhat tehát a bizalom. A hitszónok folyamatosan bizonyítani kényszerül, hogy alapos teológiai ismer-

⁴¹⁸ ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.*, 87.

⁴¹⁹ ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 141.

reték birtokában beszél, vagyis tudása a tudható igazság biztosítéka, a „mintha” szerep viszont alázatosságáról győzi meg hallgatóit. Ugyanilyen alázatossági gesztus az erkölcsi megingó prédikátor képe: „Ezt halván (mondok) kövessem-e nyomdokát? vagy a’ tündérség-közt maradgyak? tétovázó habozással kételkedem...”⁴²⁰ A beszélő szimulált erkölcsi megingásában, bizonytalanságában a bűnös ember határozatlanságát, ingadozását viszi színre, ezzel ismételten egyfajta gesztust is tesz hallgatósága felé.

A prédikátorok gyakorta utalnak a prédikáció témájának, argumentumainak megszületésére, arra a folyamatra, ahogy rájuk találnak, feltalálják azokat. Ezek a fikciós, a *simulatio* szolgáltatába állított invenciók „események” persze nemcsak a téma megtalálásának folyamatáról beszélnek. Landovicsnál a Krisztus mennybemenetele napjára írt első prédikációban ezt olvassuk a hitszónoklat témájának megszületéséről: „Két csudálatos dolgot látván a’ mái Urunk menyben menetelében, alig végezhettem el magamban, mellyikérül rendellyem beszédemet; azt beszéllyem-e? mi módon mutatta Isteni hatalmát maga erejétül fel emeltetvén a’ föld színérül a’ magasságban mind addig, mig a’ fényes felyhök lábai elé le bocsátkozván, mint egy pompás királyi szekérre fel ültetvén, fel vitték a’ dicsőségben? azt beszéllyem-e? mi módon és rendel jöttek elejben a’ mennyei fejedelmek [...] de hiszem tudom én azt, a’ mit e’ felől mondott Szent Agoston [...] Minémü légyen, és mely nagy az a’ dicsőség, minémü fényességgel tündököllyék, mondhatunk valamit felöle, és vég nélkül dicsérhettyük, de meg nem magyarázhattyuk. Azt beszéllyem-e tehát? minémü árvaságra jutott e’ világ Urunknak el menetele miát, avagy azt beszéllyem-e? mi oka lett légyen annak, hogy a’ mely világnak meg nyeréséért harmincz három esztendeig fáradozt, annak kedvéért dicsőségébül ki vetközvé szolgai formában, söt bűnös szolgája képeben sokat szenvedet, s’ mind-addig harczolt, mig maga-is a’ harcz helyén, lelkét fel nem adta [...] az ugyan oly beszéd volna, hogy annak hallására ki ki magát-is meg-unná; de hiszem tudom én azt, a’ mivel biztatta tanítványit előbb, hogy sem mint el ment volna [...] Nem hagyak én titeket árvául, hanem el jövők hozzátok,

⁴²⁰ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 31.

oh! leg kedvesebb vigasztalásunk! Tudom én immár mit kell beszélnem, reá akadtam okára elmenetelének.”⁴²¹

A hitszónok tehát két témalehetőség közül próbál választani beszéde kigondolásakor, és mindeközben ráakad a legmegfelelőbbre, egy harmadikra. Közben persze a másik két téma is kifejtésre kerülhet, mint ahogy a kortársai prédikációiban is sokszor találkozunk az ezzel párhuzamos „*Nem beszélek arról, hogy...*”-kezdetű praeteritiós alakzattal. A szöveg implicit módon azonban leginkább arról tanúskodik, hogy a prédikátor az Isten ígéjéről való aktív gondolkodás során találja meg a témát, vagyis amit látunk, az ismételten a prédikátor ismeretszerzési folyamatának inszcenírozása: a hívő a szemével látja a hitszónoklat megszületésének folyamatát, abban a hitszónokot, és ilyen módon a hitszónoki funkció előtérbe kerülése történik meg.

Landovics a húsvét utáni első vasárnapi prédikációban ószövetségi típusokat számlál elő, melyek Krisztusnak mint a bűnös ember rejtekhelyének típusai, reálpróféciái. Több példa elővezetése után mintegy retorikus kérdéssel fordul önmagához: „De mit beszéllem én a’ régiek félelmét, mikor közellyebb valókat-is talállok...”, s ezzel a fordulattal áttér az újszövetségi példákra.⁴²² Az önmaga prédikatori tevékenységére reflektáló hitszónok itt is a prédikáció megszületését viszi színre, azt a látszatot keltve, mint ha a prédikáció éppen most, a szemünk előtt formálódna. Ez a bizalom, a befogadói jóindulat egyik biztosítéka is lesz, az indulatait reprezentáló szónoki szerep mellett. A prédikátor lényegében ezzel a szimulációs játékkal erősíti meg tekintélyét: az ebben kibontakozó szerep ugyanis a nehézségeivel megküzdő, a feladatot komolyan, felelősségteljesen végző prédikátor képe.

Azonban nemcsak a hitszónok tudatlanságának és tanulási folyamatának szimulálása, hanem a hallgatóság értelmi képességeinek látszólagos elismerése is hasonlóan fontos szerepet játszik: „Illyen elől-járó beszédemmel mire czélozzak én ma, nem kétlem, eszetekbe már-is vettétek” – írja Illyés István, de a magyarázat ilyenkor sem hiányzik, vagyis az ismeretek feltételezése

⁴²¹ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 151–153.

⁴²² LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 12.

retorikai gesztus marad, amikor így folytatja, „de még világosabban ki-jelentem...”⁴²³ Csúzy Remete Szent Pál ünnepén egy áldialógus formájában a teológiai ismeretek birtokosává avanzsálja befogadóit: „Kinek szentséges lelkét, csodálatosan fényeskedni látván a’ Mennyei karok, álmélkodva kérdezősködtenek (könnyen el-hiszem) *Quae est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens?* kicsoda? Vallyon, ki lehet ez a’ ki fel jö a’ Pusztából, gyönyörűségekkel bölcselkedvén? nem más (felellyünk meg mi nékik) hanem, az a’ fényes Csillag, kit (noha Urunk tekintetiért, napnak; és a’ mi Szüz Nagy Aszszonyunkért, hóldnak, hasonlatosságbansem merek nevezni) helyessen mondhatok mind-az által, fényes nap-keleti Csillagnak; ki, Csillagzásának erejével s-tündöklő fényével, nap-keletről köszönt-bé közinkben.”⁴²⁴

Amint az eddigiekből is látható, a hitszónok igen rafinált retorikával képes irányítani hallgatói figyelmét, értelemképzését. Az összes ilyen technika számbavétele sokrétű és kiterjedt vizsgálatot igényelne, aminek ez a dolgozat nem biztosíthat keretet, most azonban még egy, eddig nem szóba hozott aspektusra szeretném felhívni a figyelmet, ami a prédikátori szerep definiálódása szempontjából is kiemelkedő jelentőséggel bír: a kérdések típusaira. A kérdés ugyanis jellemzően olyan alakzat, amelyben közelebb kerülhet egymáshoz a beszélő és hallgatója horizontja. A kérdéssel a beszélő gyakran a közönség gondolatmenetébe történő behelyezkedést szimulálja, persze valójában irányítva, sőt egyáltalában létrehozva azt. A kérdés közvetlenebb módon is képes kapcsolatot teremteni – egyben megszólításként is működhet: „Oh esztelen kérküdés! tudgyátok-e hová vitte ki Urunk tanítványit, mikor fel akart menni? Béthániába vezette őket, ’s onnan az olajfák hegyére, a’ honnan menyben ment fel.”⁴²⁵ A quaestio a leginkább alkalmas arra, hogy figyelmeztesse hallgatóját, most kell különösen figyelnie, mert fontos dolgokról esik szó. A fontos információk érkezhetnek válasz formájában a kérdés után, de tartalmazhatja azokat maga a kérdés is: „mit gondolunk,

⁴²³ ILLYÉS I., *Fasciculus...*, i. m., 142.

⁴²⁴ CSÚZY, *Zengedező...*, i. m., 38.

⁴²⁵ LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 168.

menyivel inkább akadált térszen magunk saját vétünk, az Isteni ajándékoknak meg-nyerésében, ...”⁴²⁶ A kérdés különböző feladatoknak tesz eleget: az irányítás és a közeledés formája is. Éppen ezért az önmagát reprezentáló prédikatori hang terepe, a *simulatio* és a *dissimulatio* alakzata egyszerre: elrejti az irányítást, de megmutatja a szónoki munkát.

Nem mellőzhető továbbá az a szempont sem, hogy milyen viszonyt alakít ki a prédikatori hang fő forrásával, a Bibliával szemben. Gábor Csilla is kiemeli ezt a nézőpontot, és Gert Uedingre hivatkozva hívja fel a figyelmet a téma fontosságára, különösen „ha figyelembe vesszük azt, ami a keresztény ókor óta minden hittanító önértelmezésének alapeleme, ami minden más szónoktól megkülönbözteti: hogy ő, a tanító egyidejűleg tanítvány is kell hogy legyen, Isten szavának hallgatója.”⁴²⁷ Kissé általánosítva azt mondhatnánk, hogy prédikációink bibliai szövegkezelése alaptípusaiban nem mutat nagyobb eltérést a pázmányi gyakorlathoz képest.⁴²⁸ A különbség mennyiségi szempontból jelentkezik. A bibliai szöveg továbbírása, átsajátítása nagyobb mértékben jellemzi a 17–18. század fordulóján tevékenykedő hitszónokok gyakorlatát, mint Pázmányét. Még inkább elmosódik a határ a bibliai és nem bibliai eredetű szövegek között, bizonytalanná válik a beszélő hangjának határa, felolvad a Szentírásban, azonosul a Szentírás nyelvével, vagyis ő maga is tekintéllyé válik. Legfeltűnőbb ez akkor, amikor a szöveg bibliai személyeknek ad hangot és arcot, és a hitszónok szájából „közvetlenül” szólal meg

⁴²⁶ LANDOVICS, *Novus... II, i. m.*, 126.

⁴²⁷ GÁBOR, *Káldi...*, i. m., 133.

⁴²⁸ Előfordul, hogy prédikátoraink a bibliai idézetek kezelésében is Pázmányra hivatkoznak. „Végre már, predikációim folyásában a’ Deák nyelven meg-irt *textusokat* a’ mi nézi, arról én most egyebet nem mondok; csak szinte a’ mit *Cárdinál Pázmány Péter*, az ő *prae-fatiójában* bölcsen fel-jegyzett: Hogy sokszor nagyobb és helyesb creje vagyon azoknak a’ Deák nyelven. Hellyén hagyom pedig azt-is azonban, a’ mit ő ugyanottan tanácsul adott azoknak a’ kik az együgyü és deáktalan kösség előtt predikációit olvassák; hogy azokban a’ Deák *textusokat* ki-hadgyák.” A *kegyes Olvasóhoz elől-járo beszéd* = ILLYÉS I., *Sertum... I, i. m.* A latin citátumokat egyébként Pázmányhoz hasonlóan a saját szavaikkal fordítják. Vö. LUKÁCSY Sándor, *Deák böltü – magyar szóllás: Pázmány fordítói elvei és gyakorlata* = L. S., *Isten gyertyácskái...*, i. m., 54–80; itt: 76–77.

a megváltástörténet. A sermocinatio, illetve a dramatikus szövegkezelés egyéb lehetőségeiben a Biblia nyelve sokszor teljesen felülkerekedik a szónoklat nyelvén, önmagába emeli azt, ekkor ugyanis a bibliai nyelv az elsődlegesen megszólaló, vagyis – a dramatikus illúzió szerint – nem idézet többé. Nem véletlen tehát, hogy a 17–18. századi katolikus prédikáció ilyen mértékben él a teatralitás lehetőségeivel: a világ színpadán a prédikáció is a theatrum sacrum része, ez a theatrum legitimálja a szövegek ilyen használatát.

Így lehetséges az, hogy a prédikatori hang átlépheti valóság és imagináció határát, s a hitszónoki szerep szinte látomásos képességekkel ruháztatik fel. Megfigyelhetjük ezt például Landovicsnak a Krisztus mennybemenetelének napjára írt prédikációjában is, amikor a hitszónok mint az események szemtanúja számol be a hívőknek: „A’ hol minek utánna mindeneket el néztem, és el gondoltam, egyen akadoz elmém, mi dolog az, a’ mit kiáltanak az elől járo Angyalok, a’ mennybéli Angyalokra? *Attollite portas Principes vestras, et elevamini portae aeternales. Psalm. 23.* Nyisátok fel, emellyétek fel fejedelmek a’ ti kapuitokat; emelkedgyetek örökké valo kapuk, mert *Introibit Rex gloriae*, a’ dicsőségnek Királya mégyen bé. Csudálatos kiáltás!”⁴²⁹ Ezzel találkozunk akkor is, mikor a hitszónok Mózes történetét adja elő, aki nem hallgatott Isten szavára, és vesszővel akart vizet fakasztani. A prédikátor jelen időben, „mintha látnánk” idézi meg az eseményt, a szeme előtt megjelenő Mózeshez szól. „Oh! Moyses! Moyses! ne változtasd te az Istennek rendelését, mert gyalázatot vállasz; haszontalan léssen a’ te verésed, ne verd, hanem csak szollicsd-meg a’ kösziklát az a’ parancsolat, de nem fogad szot Moyses, hanem fel emeli veszejét, és meg-sujtya a’ követ, s’ mit vitt végbe? semmit.”⁴³⁰ Persze ez az illúzió is felszámolja önmagát: úgy tűnik, mintha a prédikátor beleszólhatna az eseményekbe, csakhogy szavai nem találhatnak meghallgatásra, Mózes ugyanis „nem fogad szót” – hiszen valójában nincs jelen az eseményekkor. Így lesz tulajdonképpen üdvtörténeti „színpad” a szószékből, s a

⁴²⁹ LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 164–165.

⁴³⁰ LANDOVICS, *Novus...* II, i. m., 24.

hitszónok, aki látja az eseményeket, és akinek a lelkét az események magukkal ragadják, a prófétai szerepet imitálja.

Szólnunk kell még egy olyan kifinomult és rafinált kérdéstechnikáról, mely a disszimuláció révén bonyolult viszonyrendszert sejtet a prédikátori szerep és a Szentírás között. Az első hosszú idézetben találkoztunk ezzel a kérdéstípussal: a dramaturgia szerint a prédikátorban megfogalmazódik egy kérdés, mely amúgy a hallgató kérdéshorizontját imitálja – Illyés Andrásnál például az ilyen kérdés hangsúlyozottan a közönség „fejében” születik meg: „Azt mondhatnátok erre...” –, s amely kérdésre itt Szent Ágoston felel.⁴³¹ A kérdés valóságos megszületése természetesen ehhez képest fordított dramaturgiát követ, ám a leginkább figyelemreméltó ebben a retorikai eljárásban az, ahogyan átalakítja a kommunikációban részt vevők pozícióit. A prédikátor nem egyszerűen a tekintély tolmácsolója, megszólaltatója, nem pusztán közli azt a teológiai igazságot, amelyet egy egyházatya vagy a teológia művelője megfogalmazott, hanem az illúzió szerint tevékeny részese a teológiai igazság megszületésének, amennyiben az ő kérdése hozza azt felszínre. Tevékeny faggatója a Bibliának, s így immár ő is tekintély, a teológiai hagyomány létrehozásának aktív részese.

Összefoglalva elmondható, hogy a vizsgált prédikációkban sokszor kerül sor a prédikátori hang önreprezentációjára: az affektusok reprezentációjában ez a hang önmagára is irányítja a figyelmet, ahogy a dramatikusság, a teatralitás pozíciójában is – az isteni üzenetet önmagán átfolylni engedő prédikátor a személyességben nem rejtje el „emberi” hangját a hívek előtt. Eközben a rafinált szerepalakítás, a beszélő és befogadó közti viszonyt meghatározó illúzió jelenti a másik fontos tényezőt a közönség jóindulatának elnyerésében: ugyan ez az illúzió önmagát leleplezi, ám így módon gesztusként él tovább. A befogadás folyamatát az

⁴³¹ A hitvitákban formálódott ki egyre jobban az az álláspont, miszerint a teológiai igazságok feltárását is olyan lépésekkel kell végbevenni, mint ahogy egy értelmes ember a hétköznapi dolgokról gondolkodik. Lásd erről: KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 130. Feltételezhetően ez is közrejátszott abban, hogy az ilyen jellegű kérdésfeltevés igen népszerű volt a század végi prédikációkban.

időnként bonyolult, rafinált retorika által megteremtett bizalom és tekintély legalább olyan erővel határozhatja meg, mint a logikailag felépített, enthümémákon alapuló érvmenet kialakításában felismerhető tudós rétor tekintélye. A hitelességet ekkor az ún. másodlagos retorika szavatolja, felülkerekedve a meggyőzés dialektikai vonatkozásain. A „trombitának”, a „sáfárnak” és a „mennyei kenyér osztogatójának”⁴³² prédikátori szerepe folyamatosan tűnik át egymásba, ez is lehet a prédikátori beszéd hatékonyságának egyik biztosítója. Ez az önmagát reprezentáló hitszónoki hang a rafinált retorikai irányításnak köszönhetően is úgy válik a theatrum sacrum origópontjává, hogy eközben nem elsősorban önmagát, hanem önmagát mint affektusmédiomot láttatja, vagyis azt a közvetítőt, aki lehetővé teszi, hogy megszólaljon rajta keresztül Isten Igéje.

⁴³² Lásd a II. 1. fejezetet.

VI. A BAROKK PRÉDIKÁCIÓK ÉS A NYELV ELÉGTELENSÉGÉNEK TAPASZTALATA. ÖSSZEFOGLALÁS

Dolgozatomban arra vállalkoztam, hogy a prédikációs nyelv retorikai jellemzőinek vizsgálatában keressek választ arra a kérdésre: a hatásorientált retorika milyen, különösen az elocutio területéről származó elemekkel képes létrehozni és fenntartani azt az isteni szentségről referálni képtelen nyelv elégtelenségének tudatát sejtető nyelvi tapasztalatot, mely egyben a legalapvetőbb, az Isten-ember viszonyt érintő egzisztenciális tapasztalat kiindulópontja lehet.

A Szentháromság-prédikációk, melyek témájuk miatt szükségszerűen szembesítenek az emberi értelemnek és a nyelvnek Istenhez föl nem érhető voltával, elsősorban arról tettek tanúbizonyságot, hogy a hitről való intellektuális ismeretszerzés helyett előtérbe kerül a tapasztalat – s ezt a tapasztalatot a prédikációk retorikájának alapminőségét meghatározó törekvéssé emelik. A hitszónoklat számot ad a prédikátori tapasztalatról, méghozzá úgy, hogy a befogadó tekintete előtt látja a hitszónokot, aki megtapasztalja a szónoki tevékenységében a Szentlélek kegyelmét, s a tekintete előtt lejátszódó tapasztalat interiorizálható, sajátta tehető, lévén, hogy maga is az érzékszervek tapasztalataként működik. Másfelől a hitszónoklat retorikája a nyelvi hozzáférés elégtelenségének tapasztalatát is elő tudja hívni: emberi minőségünk korlátaival szembesít, azzal, ami lehetetlenné teszi számunkra Isten meglátását – ám ez a tapasztalat egyben az emberi tapasztalatok között a legvégsők közt foglal helyet, hiszen a legtávolabb jutunk, ha megértjük Isten és ember létezésének alapvető különbözőségét. Mikor nyelvünk és értelmünk határait tapasztaljuk meg és

tudatosítjuk, akkor a legtovább mentünk önmagunk megértésében is.

Ezzel az egzisztenciális következményű nyelvi tapasztalattal szembesíthetnek bennünket meghatározott kontextusban és működésben a retorikus ékesszólás egyes képei és figurái, melyek a reprezentáció felszínén hoznak létre elváltozást. Az isteni jelentéshez felérni szándékozó beszéd teológiai hagyományában mind a képes beszéd, mind a szószaporítás sajátos jelentőséggel bír, ám ehhez a belátáshoz nem pusztán teológiai, elméleti megfontolások által, hanem a hétköznapi, mindenki számára adott nyelvi tapasztalat segítségével is el lehet jutni. A retorikai trópusok és alakzatok esetenként bonyolult szemantikai kapcsolatrend felépítői: ez a rend egy távoli jelentést vagy a távolban maradó, a jelentést a távolból szavatóló transzcendenciát feltételeztet, vagyis az ékesszólás efféle szóművészeti eljárásai a bonyolult szemantikai összefüggésrend feltárása nélkül is a távolban maradó jelölő vagy jelölt létezését sejtetik. Nem hagyható persze figyelmen kívül az ékesszólás által kiváltott gyönyörködés tényezője sem, ami éppen ennek az egzisztenciális tapasztalatra irányuló vágynak a felkelője lehet, így járulva hozzá a megismerés más szintjéhez.

A képes beszéd hatásában elvitathatatlan szerepe van a vizualitásnak és a vizuális tudásközvetítésnek, abban az értelemben is, hogy a képes beszéd plasztikus képekkel él. Hatékonyságának legfőbb oka azonban a befogadás dinamizálásában rejlik: a tekintet „váltogatása” a nyelvi leírás szukcesszivitását töri meg, a térbeliség, a térbeli tudástárolások szerkezetét idézve meg. A képes beszéd „térbelisége” a lineáris nyelvi reprezentáció előtti elemzetlenség állapotába vezet vissza:⁴³³ azt az elemzetlenséget, elemezhetetlenséget idézi fel, amely a nyelvi reprezentáció és a transzcendencia viszonyában a legnagyobb és lényegében legyőzhetetlen kihívást jelenti. A dolgozat által kiemelten kezelt – anerkand-i értelemben vett – figurában ez a jelenség fokozottan érvényesül: a figura működésének ugyanis egzisztenciális követke-

⁴³³ Ősállapotukban, mikor még nem tiszta, hanem némiképp zavaros, átláthatatlan, nem elemzett volt a reprezentáció, a nyelvek tropikusak voltak. Ez a tropikusság a térbeliséget is jelenti, amit a trópus tehát visszahoz a nyelvbe. Vö. FOUCAULT, *i. m.*, 106.

ményei vannak. A figurában az üdvtörténeti idő nyomul be a befogadó idejébe, vagyis a képes beszédet jellemző térbeliség a szakrális időn belül képeződik le.

Az ékesszólás vizsgálatában kiemelt figyelmet fordítottunk a szenvedélyek retorikája által meghatározott beszédre, hiszen az indulatok reprezentációjában és felkeltésében is elsősorban bizonyos trópusok és alakzatok vesznek részt.

A retorikatörténeti kutatás eredményei, megfigyelései kontextualizálhatják a 17–18. század fordulóján megjelent prédikációk retorikájának sajátosságait. A kutatás ugyanis abba az irányba indult el, hogy a kor egyházi kommunikációját szabályozó praeceptumoknak jellemzően „barokk”-ként számon tartott sajátosságait, úgymint az elocutio megnövekedett súlyát, valamint az affektivitás hatáseszközeinek központi helyzetbe kerülését episztemológiai elmozdulások bizonyítékaiként látja és láttatja.

A szakirodalom szerint a 17. századi egyházi kommunikáció-elmélet területén fontossá vált az ókeresztény teológiai irodalomnak az a szemléleti alapelve, miszerint Isten nagysága, mibenléte, hatalma és szeretete nem fogalmi módon, hanem az érzelmi átélés eszközeivel ragadható meg adekvát módon. Meggyőző példája ennek Ludovicus Granatensis egyházi ékesszólása, melyben ugyancsak hangsúlyos szerepet játszik a megismerés nem diszkurzív, hanem tapasztalati, intuitív lehetősége a hit közvetíthetősége szempontjából. A szerző a Biblia szellemi értelmét tárgyalva kiemelkedő jelentőséget tulajdonít az allegóriának. Hangsúlyozza, hogy az allegorikus értelem kifejtéséhez nem elegendő az elméleti ismeret, a mesterségbeli tudás, hanem Isten kegyelmére is szükség van, amely megnyitja a megismerés misztikus útjait a szónok számára: „Az allegóriák használatával pedig senki más nem képes ilyen hatást elérni, csak az, aki előbb részben tanulás és az elmélet segítségével, részben a Szentlélek titkos tanítása révén az isteni méltóság eme oly kegyelmét megtanulta, és nemcsak annak megismerését, hanem értelmét is belőle merítette. Ez pedig a misztikus teológiához tartozik, ami az isteni dolgok méltóságát inkább a szeretet és a tapasztalás, mint az értelem révén ismeri meg, és aminek az igazi és törvényes tanítója a Szentlélek. Akit pedig ő mint legfőbb tanító művelt ki, az

képes az ilyen allegóriák használatával az emberek lelkét Isten szeretetére és a bűn gyűlöletére buzdítani; és azt az indulatos érzést, amit a lelkébe fogadott, beszédével átadni másoknak.⁴³⁴ Az emberi értelem nem elégséges tehát az isteni dolgok kinyilatkoztatásával szemben, a *sensus spiritualis* megértése pedig nem történhet önerőből. A Szentlélek működésére van szükség a misztikus teológiához, s ezáltal lesz képes a hitszónok is affektus-médiummá válni.

Az átélésben történő megértés elvi alapvetése kerül előtérbe azokkal az affektusretorikákkal is, melyek a 17. században versenyre kelnek az érvelő-bizonyító retorikákkal. „A *magnitudo* és a *praesentia* egyidejű megértésének és kifejezésének problémájával szembesülő homiletika az affektivitás hatás eszközeinek kiterjedt ajánlásával tudta meghaladni a nyelv analitikus működését, s így lényegében episztemikus funkcióval, a kifejezés hatássossága által létrejövő megértés mással nem helyettesíthető ontológiai tétjével ruházta fel a szentbeszédet.”⁴³⁵ Imre Mihály kutatásai nyomán tudjuk, hogy Keckermann-nál *magnitudo* és *praesentia* ellentmondása a *hypotyposis* segítségével oldható fel. Ezáltal ugyanis a legnehezebben fölfogható, átélhető nagyszerű tárgy-fogalom is jelenvalóvá tehető.⁴³⁶ Keckermann-nál már egyértelműen háttérbe szorulni látszanak az explikatív-applikatív eljárások, az *amplificatio* túlsúlya pedig fontos szemléleti változást sejtet, mely a cicerói örökség megbontásában, a *concinnitas* és a *perspicuitas* *amplificatio* és *laconismus* általi leváltásában ragadható meg. Mindez pedig párhuzamban áll az egyházi retorika azon sajátosságával, mely a szokatlannal, admirációval felkeltett érzelmek jelentőségét hangsúlyozza.⁴³⁷

Meglátásom szerint a 17. századi *elocutio*-központú retorikák ugyancsak sejtetik azokat a szemléleti sajátosságokat, belátáso-

⁴³⁴ Ludovicus GRANATENSIS, *Rhetoricae ecclesiasticae sive de ratione concionandi libri sex*, Venezia, 1578. = *Retorikák a barokk korból...*, i. m., 115.

⁴³⁵ KECSKEMÉTI Gábor, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében*, IJK, 2003, 367–398, ill.: 397–398.

⁴³⁶ IMRE Mihály, *McLanchihon retorikájától Buzinkai Mihályig = Retorikák a reformáció korából...*, i. m., 435.

⁴³⁷ IMRE M., i. m., 439.

kat, melyeket az affektusok elméletére koncentráló, elsősorban egyházi retorikák a tudás kommunikálhatóságával kapcsolatban mutatnak fel. Nem pusztán azért, mert ezen elocutio-retorikák is kitüntetett figyelmet fordítanak a trópusok és alakzatok által kiváltható indulatoknak (és különösképpen az admiratióknak), hanem azért is, mert a világi ékesszólás elméletében tért nyerő szemléletben a trópusok, noha az arisztotelészi metaforaelmélet logikai rendszerét ismétlik, helyt adnak a figuratív nyelv zavarba ejtő, elbizonytalanító képességét érintő felismeréseknek. A részletekbe menő vizsgálatok a jövő kutatási feladatai közé tartozhatnak, ezek hiányában most mindössze néhány példával támasztom alá a gondolatot.

Az *Orator extemporaneus* szerzője a közízlésre hivatkozva hangsúlyozza az acumenek fontosságát, és az egyszerűség ellen ágál.⁴³⁸ Az elmésség feszültséget és ebből következően csodálkozást szül, affektív következménye van, az elmésség trópusai, figurái elsősorban azáltal fejtik ki hatásukat és nyerik el legitimitásukat, hogy indulatokat váltanak ki közönségükből: „Hogy a beszéd elmés legyen, gyakran idézzünk úgy, hogy az alany és az állítmány csengjen össze, de mondjon is ellent egymásnak, vagy valami feszültség jöjjön létre köztük, mivel ugyanis minden elmésség azért lesz kedves, mert csodálkozást és tetszést szül; tudniillik a tetszést a megegyező dolog, a csodálkozást a meg nem egyező dolog fogja adni. Az egymásnak ellentmondó dolgok egysege pedig a tropusokból, figurákból, s leginkább a metaforákból, metonímiából, antonomáziából, allegóriából stb. születik.”⁴³⁹ A feszültség, mely jelentésbeli zavarból támad, tehát az egyik kulcsfogalom. Ez a feszültség pedig soha nem írható vissza a diszkurzív nyelvhasználatba.

A seicento barokk modor praeceptum-háttérének tekintett Tesauro-féle *Arisztotelészi messzelátó*ban a homályosság és az

⁴³⁸ A jezsuita eredetű kézikönyv (TARNAI Andor, *A várad Orator extemporaneus = Klaniczay-émlékkönyv*, szerk. JANKOVICS József, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézete–Balassi Kiadó, 1994, 365–378, itt: 367.) protestáns felhasználása a retorika interkonfesszionálisának bizonyítéka. Vö. BARTÓK, „Sokkal magyarabbul...”, i. m., 120.

⁴³⁹ Georgius BECKHER, *Orator Extemporaneus*, Várad, 1656. Idézi: IMRE, i. m., 355.

abból eredő jelentésbeli zavar a barokk metafora egyik legfontosabb attribútuma lesz. A metafora nehezen értelmezhető képzet-társítással úgy hoz létre nyelvi alakzatot, hogy „gondolati síkon talál rá a leghomályosabban megfogható ismeretekre és társítja azokat.”⁴⁴⁰ Tesaurónál azonban a metafora nem pusztán retorikai eszköz, hanem az életben való eligazodás eszköze is: túlmutat önmaga trópus voltán, és a világot értelmező eszközzé válik.⁴⁴¹ Tesauro felfogásában a metafora és a viselkedés ismérvei azonosak, hiszen maga a jólneveltség és a társas élet minden megnyilvánulása is metafora, olyan játék, amelyben megelevenített metaforikus jegyek halmazát kell kodifikálással és dekodifikálással az *acutezza* segítségével létrehozni, illetve megfejteni. Metaforikusan kell felfogni és értelmezni azt, ami látszólag felfoghatatlan, egy szóval a metafora az irodalomban és a társas életben is arra szolgál, hogy rejtett, szimbolikus módon „érezzük az érezhetetlent és lássuk a láthatatlant”.⁴⁴² A gondolati homályosság és a jelentészavar mint hatásmechanizmust meghatározó jelenség megbecsülését az is motiválja, hogy olyan ismeretek, olyan tudás felszínre hozására és kommunikációjára alkalmas, melytől a diszkurzív nyelv és gondolkodás el van zárva. Az efféle megismerés jellemzéséhez választott metaforák, a látás, érzés, megérzés más rendű és szintű ismeretekre utalnak.

Látható, hogy nemcsak a homiletikák, de a klasszikus alapokon álló, ám attól bizonyos pontokon már elszakadó retorikai kézikönyvek is episztemológiai elmozdulásokat sejtetnek „barokkos” sajátosságaikkal. A retorikatörténeti, antropológiai kutatások szélesebb narratíváiban ugyancsak láthatóvá vált ennek az értelmezésnek a lehetősége. Jane Sutton a szofista retorika marginális helyzetbe szorulásáról írt könyvében a retorikai hagyományrend gyökeres kettősségéről beszél: Arisztotelész *Retorikája* Platón látásmódjának a kettősségét – vagyis a káros szofista retorika és a hasznos platóni dialógus ellentétét – retorikai szemléleti kettősséggé formálta, amely az enthyméma-tan és a meta-

⁴⁴⁰ TESAURO, 1688, 245. Idézi és fordítja: VÍGH, i. m.

⁴⁴¹ VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12, 121–127.

⁴⁴² TESAURO, 1688, 165. Idézi és fordítja: VÍGH, i. m.

fora-elmélet mentén húzódik. Az enthyméma a szillogizmusnak, tehát a logikai igazságigény kiszolgálójának derivátuma, a metafora azonban ezt a filozófiai-logikai igazságérdekeltséget felülírni képes trópus. Sutton szerint a retorika történetét végigkíséri ez a kettősség,⁴⁴³ a barokk ékesszólásban viszont – Wilfried Barner meglátása szerint – teória és praxis közti különbségben testesül meg, tekintve, hogy a barokk időszak praeceptumaiban rögzített retorikai elmélettől a gyakorlat – már mint iskolai gyakorlat is – olykor igen távol kerül.⁴⁴⁴ Bazsányi Sándor ezt a barokk retorikai praxist úgy jellemzi, mint amiben „könnyen előtérbe kerülhet a pathosz-elvű másodlagos retorika az éthosz-elvű elsődlegessel szemben, a figuratív-fikciós gyönyörködtetés a logikai meggyőzés ellenében, egyszóval a nyelv radikálisan retorikai természete a nyelv reprezentációs természetének rovására.”⁴⁴⁵ Hans Blumenberg antropológiai zavaroként értelmezi a retorika kettősségét, melyben a pathosz-elvű másodlagos retorika melletti döntés az „igazság elérésének lehetetlenségéből adódó zavarokkal foglalkozó” diskurzus választását jelenti.⁴⁴⁶

A másodlagos retorika előtérbe kerülése mindig a nyelv reprezentációs természetének kárára történik, a trópusok és figurák megbontják a reprezentáció felszínét, megzavarják átlátszóságát. A reprezentáció, vagyis a jelölés („helyettesítés”, „emlékeztetés”) a kora újkorban a jelek létének az alapja:⁴⁴⁷ a nyelv és a dolgok világa közt a reprezentáció biztosítja az összeköttetést. Foucault két nagy törést állapít meg az episztémé történetében, s ennek

⁴⁴³ Jane SUTTON, *The Marginalization of Sophistical Rhetoric and the Loss of History = Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Essays on the Rhetorical Tradition*, ed. Takis POULAKOS, Boulder, Westview, 1993, 75–90.

⁴⁴⁴ Wilfried BARNER, *Barockrhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970, 249–258.

⁴⁴⁵ BAZSÁNYI Sándor, *Zár és nyit (és nyit és zár)?*, BUKSZ, 2001/1, 43–49. Az elsődleges és a másodlagos retorika fogalmához lásd: George A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, 1980.

⁴⁴⁶ Hans BLUMENBERG, *Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához*, ford. MOLNÁR Mariann, Helikon, 1999/2, 107.

⁴⁴⁷ A reprezentáció a klasszikus karteziánus doktrína szerint a jelölő és a jelölt közti világos kapcsolatot kívánja meg.

megfelelően három nagy episztémét ír le. Míg a középkori episztémét az analógia, addig a kora újkori, általa klasszikusnak nevezett episztémét a reprezentáció és ennek elmélete határozza meg. A barokk kultúra, civilizáció, tudomány és művészet ennek az episztémének, a reprezentációnak a talaján születik meg.⁴⁴⁸

A klasszikus episztémé sajátossága Foucault szerint tehát az, hogy a szavak és a dolgok viszonyában működő hasonlóság helyére a reprezentáció nyomul be, aminek sikerét az értelem szavatolja. A nyelvi reprezentáció kettős reprezentációt jelent, hiszen már a gondolatok is csak jelek, a nyelv pedig gondolatokat (a kora újkori nyelvfilozófiában legtöbbször ideákat) reprezentál. A nyelv struktúrája jellemzően a reprezentáció struktúrája, s a nyelv ekkor már nem beszél – ahogy a középkori episztémében tette –, hanem elemez, vagyis a reprezentáció struktúráját bontja részekre és rakja össze. A nyelv mint önkényes jelrendszer kerül ekkor a figyelem előterébe, önkényessége miatt lesz vizsgálatra érdemesebb, mint a többi jelrendszer, az önkényesség ugyanis az értelem elkülönítő, elemző tevékenységét feltételezi. A klasszikus episztémé jellemzője a tudás reprezentációkhoz kötöttsége, vagyis az, hogy a tudás a reprezentációk területén mozog.⁴⁴⁹ A reprezentációk és a reprezentáltak viszonya azonban nemegyszer elbizonytalanító tapasztalatként jelentkezik, s ez a tudás jellege miatt különösen zavaró tényező.

A 17–18. század számos gondolkodója számára jelentett alapvető, a nyelvvel kapcsolatban megfogalmazandó kérdést a szavak és a dolgok viszonyának problémája. A probléma egyre inkább a

⁴⁴⁸ Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája*, Bp., Osiris, 2000. Ismertetése: KELEMEN János, *A szavak és a szavak*, BUKSZ, 2001/1, 6–11. A régi magyar irodalom kutatóinak figyelmébe ajánlotta a művet: SZABÓ Ferenc S. J., *A barokk szellemiség és stílus szellemi történeti hátteréhez: Elhangzott Az iskoladráma és a barokk című konferencián Egerben, 1994. szept. 1., II.*, 1995/2–3, 318–325.

⁴⁴⁹ Foucault a változás pillanatát Kant filozófiájában ragadja meg, aki szerint a filozófia feladata az a priori dolgokra történő rákérdezés. Lehetővé válik tehát, hogy nem a reprezentációkra, hanem azok előfeltételeire fordítódjék a figyelem. Mindezt az új episztémét Foucault a visszavonulás, a kívülség pozíciója miatt új metafizikának nevezi. Lásd VALASTYÁN Tamás, *A fogalom mágiaja: Kant és Nováts – a filozófia prózája és költészete*, Kellék, 2004, 205–220.

szavak és a dolgok közti elcsúszás érzékelésének következtében fogalmazódik meg, és számos, a nyelv működését, használatát érintő elképzelésben, véleményben jelentkezik. A nyelvtanításról kialakított elméleteket tendenciózusan az a törekvés jellemzi, hogy a gyermek az anyanyelv tanulásakor, a diák az új szavak és ismeretek elsajátításakor, majd egy újabb nyelv elsajátításakor olyan módszert alkalmazzon, amely biztosítja számára, hogy a szavak egyértelmű jelei legyenek a dolgoknak: vagyis az ember sose beszéljen úgy, hogy nem tudja, nem érti, valójában miről is beszél, ill. fordítva, sose legyen problémája érzetei, érzései kifejezésekor. Comenius „szabály gyanánt” ajánlja: „Mindazt, amit valaki megért, szokja meg, hogy egyúttal ki is fejezze, viszont tanulja meg, hogy értse is mindazt, amit kijelent. [...] Mert szobor az, aki a lélek érzését nem tudja kifejezni, aki pedig nem értett dolgokat fecseg, az papagáj.”⁴⁵⁰ Neumer Katalin e vélemény mögött is kimutatja annak az arisztotelészi fogalmi hálónak a meghatározó jelenlétét, amely különbséget tesz a gondolt (mentális) nyelv, a beszélt és az írott nyelv között. A spekulatív grammatikák ez alapján a gondolt nyelv és a dolgok viszonyát közvetlennek, ám a beszélt nyelvnek és még inkább az írott nyelvnek a dolgokhoz való viszonyát csak közvetettnek, áttételesnek fogják fel.

A 17. századi gondolkodásban kerül először fókuszpontba az a felismerés is, hogy noha a nyelv elengedhetetlen eszköz ideáink (gondolataink) rögzítéséhez és a velük történő munkához, ám eközben tévedéseink forrása is lehet – miként arra Bacon rámutatott a piac idolumai kapcsán, hangsúlyozva, hogy a szavak ereje gyakran éppen az elme ellen fordul, mivel az elme nem tud parancsolni a szavaknak. Descartes szerint az ember képtelen a szavakat és a dolgokat egymástól kellőképp elkülönítetten felfogni, viszont a szavakra sokkal jobban emlékszik, mint a dolgokra, ezért sokkal inkább az előbbiekre összpontosul a figyelme. Ám nemcsak a szó uralkodhat az emberen: Locke például arra figyelmeztet, hogy a szavakkal vissza is lehet élni, lehet őket úgy hasz-

⁴⁵⁰ Comenius 1628–1632: 281. Idézi: NEUMER Katalin, *Gondolkodás, beszéd, írás*, Bp., Kávé Kiadó, 1998, 53. (Neumer Comenius és Locke nyelvtanulásra vonatkozó, bizonyos szempontból ellentétes véleményét idézi.)

nálni, hogy semmiféle, ill. jobb esetben csupán valami homályos idea feleltethető meg nekik, esetleg használatukban következetlenül vagy a közösség megállapodásaival ellentétesen járunk el, ill. egyszerűen dolgokként használjuk őket. Mindezek során a szavak és a dolgok párhuzamossága bomlik meg.⁴⁵¹

A kora újkorban tehát a szavak helyzete jelentősen megváltozik:⁴⁵² a szavak és a dolgok határozottabb szétválása lehetővé teszi egymástól független, külön szinten történő életüket. Nem meglepő tehát, hogy a kora újkor gondolkodásában egymás mellett jelenik meg a retorika teljes elvetése (Descartes) és felértékelődése, s így az igazságnak kizárólag a nyelv bizonyítási képességétől való függése.

A 19. századig a gondolkodást nyelv és tudás, reprezentáció és tudás összetartozása határozza meg. A 19. század majd szembeállítja egymással a kettőt, egy önmagában zárt tudást hoz létre, valamint egy létében és funkciójában rejtélyessé váló tiszta nyelvet (amelyet azóta irodalomnak neveznek).⁴⁵³ A tudás reprezentációkhoz kötöttsége a klasszikus episztémében a nyelv megrendülésének vágyával is együtt jár, ebből ered pl. a Királyi Tudományos Társaság metaforaellenessége vagy Leibniz mesterséges nyelvének ötlete – a cél, hogy a nyelv ne teremthessen zavart a reprezentációban.⁴⁵⁴ Marin megfogalmazása szerint a klasszikus reprezentáció gondolatát egy olyan beszéd vágya hatja át, ami a dolgok világát olyannyira áttűnni engedi, hogy annak lényegében esztétikai és patetikus megkettőződését biztosítaná. Ennek meg-

⁴⁵¹ NEUMER, *i. m.*, 21–22.

⁴⁵² A kora újkorig a nyelvfilozófiai gondolkodás meghatározó kérdése a szavak és a dolgok összekapcsolódásának jellege: a *physis-nomos* kérdés. A középkorban is időnként a *kratüloszi*, máskor az arisztotelészi „válasz” kerül előtérbe, ám a problémafelvetés és -megoldás mögött mindig látható a *hasonló* mindent átható tapasztalata. A szavak és a dolgok viszonyáról folytatott vitának a humanizmus kíván véget vetni, a dolgok elcsúsztatásának hangsúlyozásával. A 17. század nyelvfilozófiájában, amikor is a legtöbb gondolkodó számára az innatizmus biztosítja a dolgok észbeli rendjének és a nyelv rendjének egybehangúságát és egyetemességét, a nyelv másodlagossá válik a gondolkodáshoz képest: hiszen a szavak csak a jelek jelei. Lásd részletesebben: KELEMEN, *A nyelvfilozófia...*, *i. m.*

⁴⁵³ FOUCAULT, *i. m.*, 112.

⁴⁵⁴ NEUMER, *i. m.*, 24.

felelően az újkor reprezentációelméletében a mimézis előfeltételeként értett leírás (deskripció) a nyelv, a szó legáltalánosabb jellemzője. Mikor azonban dekoratív módon elburjánzik és képpé merevül, esztétikai gyönyör kiváltója lesz. Ezáltal saját minőségétől idegen láthatóságot és olyan reflexivitást nyer, mely a művet saját maga referenciájává teszi. A reprezentáció célja ekkor önmaga színpadra állítása, „saját epideixisének bemutatása”.⁴⁵⁵ A reprezentáció tehát hasonló lesz ahhoz az illúzióhoz, mely hatását önmaga feltárásából nyeri.

Érdemes tehát elidőznünk az illúzió fogalmánál, sajátosságainál. A latin kifejezés a valóság helytelen értelmezésén, hamis látszaton vagy önámításon alapuló érzéki csalódást jelenti. Nem egyszerűen becsapás, átverés – az illúzióhoz, létének megvalósulásához megfelelő pozíció kell.⁴⁵⁶ Andrea Pozzo illuzionisztikus festett kupoláit nem csodálhatjuk meg teljességükben, ha nem találjuk meg a látásukhoz megfelelő pozíciót.⁴⁵⁷ A barokk temp-

⁴⁵⁵ MARIN, i. m., 226.

⁴⁵⁶ A környezetnek igen nagy szerepe van az illúzió érzékelésében. Lásd GOMBRICH, *Illúzió és művészet*, ford. FALVAY Mihály = *Illúzió a természetben és a művészetben*, szerk. R. L. GREGORY, E. H. GOMBRICH, Bp., Gondolat, 1982, 197–246.

⁴⁵⁷ A vallási térben történő változások egyfajta illuzionisztikus tér megteremtését célozzák: ebbe az irányba hat a barokk templomok belső terének architektúrális felépítése összekapcsolódva a vizuális művészetek alkalmazásával, ahol az illuzionisztikus tér origójában a kitüntetett figyelemmel felruházott Szentség áll. (Karl NOEHLES, *Altartabernakel, Retabel und Kirchenraum des Hochbarock. Anmerkungen zu ihrem formalen und theologischen Bezugssystem = Religion und Religiosität im Zeitalter der Barock*, Hg. Dieter BREUER, Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 331–352. Noehles olyan barokk templomokat vizsgál, melyek az Alpoktól északra találhatók, és a Vignola-által kifejlesztett típust (Róma, II Gesù) mutatják. Lásd még: Karl NOEHLES, *Rhetorik, Architektur allegorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom = Sprache der Zeichen und Bilder – Rhetorik und nonverbale Kommunikation*, Marburg, 1990 (Ars Rhetorica, 1), 190–227. Továbbá: Peter HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg, 1987.) A 16. századi Itáliában létrejövő, majd a 18. században itthon is elterjedő 40 órás szentségimádás apparátói pedig vizuális illúziókkal az életre kelt Szentség benyomását keltik. (Mark S. WEILL, *Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 37 [1974], 218–248.)

lomok sík felületen létrehozott, a párkány illúzióját keltő festései, a festett márvány eltűnik, ha nem megfelelő helyről nézzük – túl közelről vagy túlzottan hegyes szögben. A barokk színház, mely már elsősorban a dobozszínpadot jelenti, és amely nem véletlenül válik az evilági lét legfőbb metaforájává, a nézőnek meghatározott pozíciót jelöl ki. Az illúzió nem működhet a befogadó megfelelő pozíciója és az ezáltal biztosított megfelelő irányultsága nélkül. A barokk illúzió célja ugyanis a lenyűgözés, a csodálat kiváltása, ehhez pedig az illúzióban résztvevők együttműködésére van szükség. Az illúzió létrejötte tehát azt feltételezi, hogy befogadója beszáll a játékba – magáévá teszi a megfelelő nézőpontot. A nézőpont az illúzió működésének feltétele, az illúzióból származó legnagyobb gyönyör azonban – ahogy ezt Tesauro kapcsán is megfigyelhettük – az illúzió önleleplező természetéből származik.

A prédikációk szövegét a verbális illúzió határozza meg. A nyelv természetes képessége, hogy jelenvalóként tud bemutatni távollevő dolgokat, legyenek azok akár térben, akár időben távoliak. Az önmaga epideixisére törekvő nyelv ezt az illúziót bontja meg. Mikor azonban a nyelvet használó az illúzió tudatát úgy negligálja, hogy a megjelenített dolgokat hangsúlyozottan ténylegesen jelenlévőként kezeli, és úgy lép velük kapcsolatba, kommunikációba, mintha azok nem pusztán a nyelv megjelenítő képessége által lennének jelen, akkor a verbális illúzió egy másik szintre lép. Ez az illúzió is csak akkor működhet, ha a befogadó részéről is elfogadást és kellő aktivitást élvez – vagyis ha létrejön az a nézőpont, ahonnan az illúzió meggyőzően és élvezetesen funkcionál. Ezt a nézőpontot biztosítja a sajátos hitszónoki szerep teremtődése, a theatrum sacrum eszméje, az, hogy a hitszónok megszólalása mindig a szakrális tér és idő kitüntetett pontján történik, és valójában nem is ő teremti ezt a theatrumot, hanem a theatrum teremti meg őt is. A látvány-, de még inkább „tekintet-kötöttség” ezért is különösen meghatározó a hitszónoklat befogadásában.

A barokk prédikációnak a stílustörténet, a retorikatörténet által kiemelt, jellemzőként hangsúlyozott beszédművészeti sajátosságai, melyek elemzéseinkben a nyelvi elégtelenség tapasztalatának kommunikálásában kaptak kiemelkedő szerepet, lénye-

gében mindannyian a nyelvi reprezentáció illúziótermészetét leleplező illúziót működtetnek. Az illúziót mint a barokk civilizáció teljességét átható és meghatározó jelenséget a szavak és dolgok meglazuló kapcsolatát is jelentő reprezentáció teszi lehetővé⁴⁵⁸ – ezért az illúzió episztemológiai kérdésként is felfogható. A kora újkori nyelv szavai már „csak” „reprezentálnak”, ám ebben a felismerésben a nyelv lehetőséget ad az illúziónak mint a világ létmódját értelmezni képes jelenségnek a megszületésére.⁴⁵⁹ Az episztémé, melynek alapjaiból eltűnik a hasonlóságok biztos rendszere, már csak a hasonlóságok illúzióját sejtí a világban. A reprezentáció ezért minden illúzió szélsősége felé nyit teret.

A dolgozatban kiemelten vizsgált retorikai jellemzőket a szakirodalom – minden joggal – a hatáskeltés barokk eszközeiként tárgyalja, ám a popularitás-diskurzus is kiemelten foglalkozik velük, hol a prédikáció popularitását biztosító, hol azt meggátoló tényezőként jellemezve őket. Én azonban arra tettem kísérletet, hogy megkérdőjelezzem a 17–18. századi prédikációk nyelvi teljessítőképeségével szemben megszólaltatható szkepticizmust. Kiindulási pontom tehát annak feltételezése volt, hogy a régi befogadók *tudtak* igazodni a prédikációk *modern* olvasó által bonyolultnak tartott szövegművéhez. Ezeknek a kapcsolódási, igazodási pontoknak a belátásához tudatosítani kell, hogy a hitszónoklat feladata és kommunikációs helyzete alapvetően különbözik a világi tárgyú szónoklatétól, és ez a nyelv használatára nézve is episztemológiai következményekkel járhat. A nyelvi reprezentáció illuzionisztikus voltát kiemelő és ezt meglovagoló retorika az istenihez való közel kerülés emberi gátoltságát megmutató tapaszt-

⁴⁵⁸ A reprezentáció elmélete felől érthetjük meg azt, hogy a klasszikus tudománynak a nyelvvel szembeni ellenérzése és az udvari kultúrát átható szimuláció-disszimuláció mint viselkedési-etikai követelmény valójában ugyanazon alapokon áll.

⁴⁵⁹ Wilfried Barner a barokk szövegek retorikai jellege és a retorikai szabályrendszerek normativitása közti feszültség feloldásának lehetőségét a rábeszélésre és a hatásra irányultságban találta meg, amelynek eredetét a theater mundi, „Welttheater” jelenségében látja. Meggyőződése szerint az illúzió utáni vágy, a nézővé válás vágya csak a világszínház felfogása felől érthető meg. BARNER, *i. m.*, 101. Véleményem szerint a világszínház-felfogás motívációi megközelíthetők a reprezentáció fogalmával.

talatot állítja középpontba. Az istenihez való közel kerülés lehetlenségének felismerése nyit kaput a „más” léttapasztalat beáradása előtt. A nyelvi tapasztalat így léttapasztalattá íródhat át, amit a diszkurzív értelemben bekövetkező törések táplálnak.

Ebből a nézőpontból tehát a „fodorétott ékes szók”, az incrementum révén végtelen hosszúra nőtt mondatok már nem tűnhetnek pusztán öncélú retorizálásnak, a prédikatori öntudat tetszelgésének vagy egy olvasói-befogadói igény kiszolgálásának – amik aztán kevésbé működőképesek a műveletlen nép számára. Ugyanígy a túlzott pátosz és teátralitás sem értékelhető csupán az egyszerű befogadó megragadásának hatásos eszközeként. Ezek a nyelvi alakzatok nyitják ki azt a teret, melyben az isteni mint a sajátunktól eltérő léttapasztalat befogadására a diszkurzivitás eltávolítása révén sor kerülhet.

A gondolatokat reprezentáló szónak, túl azon, hogy a kétszeres reprezentáció áttételén át kapcsolódik a dolgokhoz, az Isten és ember kapcsolat viszonylatában azzal kell megküzdenie, hogy mint a gondolatok reprezentálója korlátozott teljesítményű, ám mint Isten által adott szó a megismerés evilági lehetőségeinek végső határáig vezethet el. Ezért a szó levetközi a reprezentációban elfoglalt helyét, ezért a szöveg, lehetővé téve a nyelv radikálisan retorikus természetének kibomlását, megbontja a nyelvi reprezentáció homogén felületét – és ezt megbontva visszakaphatja a szó a maga értékét. Azt az értéket, ami Szent Ágostonnál a kimondásban fellelt örömet jelenti. A szó öröme, a szó élvezete a végsőig vitt verbális illúzióban találja meg kiteljesedését: azon a ponton, ahol a szó megszűnik egyszerűen emberi beszéd, a nyelvi reprezentáció eszköze lenni, helyette ismét a teremtés igéje lesz, ami megteremti és magába fókuszálja azt a kitüntetett helyet és időt, amelyben az üdvtörténet minden pillanata sűrűsödik.

IRODALOMJEGYZÉK

Források

BORNEMISZA Péter, *Predikatioc egész esztendo által minden vasarnapra rendeltetett euangeliombol*, Detrekő, 1584 – RMNy 541.
Hasonmás kiadás: BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasarnapra rendeltetett euangeliombol*. Detrekoebe, 1584. Közzéteszi: KÖSZEGHY Péter; a mell. OLÁH Szabolcs tanulmánya; Bp., Balassi-MTA Irodalomtudományi Intézet–OSzK, 2000.

CSÚZY Zsigmond, *Zengedező sip-szó*, Pozsony, 1723.

CSÚZY Zsigmond, *Lelki éhséget enyhítő evangeliomi kölcsönyözött három kenyér*, Pozsony, 1724.

CSÚZY Zsigmond, *Evangeliomi trombita*, Pozsony, 1724.

CSÚZY Zsigmond, *Kosárba rakott aprólékos morzsalék*, Pozsony, 1725.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige, az-az: Predikatiós Könyv [...] Első Resze*, Nagyszombat, 1691 – RMK I, 1415.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige [...] Második Része*, Bécs, 1692 – RMK I, 1416.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige [...] Harmadik Resze*, Bécs, 1692 – RMK I, 1417.

ILLYÉS András, *Megrövidítettet Ige, az az; vasárnapi prédikációknak könyve Első Resze*, Bécs, 1696, *Ua, Második Resze*, Bécs, 1696 – RMK I, 1485.

ILLYÉS István, *Sertum Sanctorum [...] Első Része, Második Része*, Nagyszombat, 1708 – RMK I, 1755.

ILLYÉS István, *Fasciculus Miscellaneus*, Nagyszombat, 1710
– RMK I, 1779.

KELEMEN Didák, *Buza fejek...*, Kassa, 1729.

LANDOVICS István, *Novus Succursus I–II*, Nagyszombat,
1689 – RMK I, 1380, 1381.

LIPPÓCI Miklós, *Jubilum ecclesiae evangelicae Cassoviensis*,
azaz: *Lelki örömmel és vigasztalással teljes prédikáció, melyet tett*
[...] *Kassa városának megvétetésekor*, Lőcse, 1682.

Minorita iskoladrámák, s. a. r. KILIÁN István, Bp., Akadémiai,
1989 (Régi Magyar Drámai Emlékek XVIII. század, 2).

Gabriele PALEOTTI, *De imaginibus sacris et profanis illustriss. et reverendiss. D. D. Gabrielis Palaeoti cardinalis, libri quinque*, Ingolstadtum, 1594.

Régi Magyar Drámai Emlékek I, szerk. DÖMÖTÖR Tekla,
KARDOS Tibor. Bp., 1960.

RMKT, XVII/1: *A tizenöt éves háború, Bocskay és Báthori Gábor korának költészete*, s. a. r. BISZTRAY Gyula, KLANICZAY Tibor,
NAGY Lajos, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1959.

RMKT XVII/7: *Katolikus egyházi énekek 1608–1651*, s. a. r.
HOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1974.

RMKT, XVII/8: *Bethlen Gábor korának költészete*, s. a. r.
KOMLOVSZKI Tibor, STOLL Béla, Bp., Akadémiai, 1976.

SZABÓ István, *Három esztendőre-való vasárnapi prédikációk*,
Nagyszombat, 1746.

Szakirodalom

A barokk, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Bp., Gondolat, 1963.

Torquato ACCETTO, *A tisztos színlelésről*, ford. VÍGH Éva, Szeged, JATEPress, 1997.

ÁCS Pál, *Jeruzsálem pusztulása* = Á. P., „Az idő ósága”: *történetiség és történelemszemlélet a régi magyar irodalomban*, Bp., Osiris, 2001, 234–245.

Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, szerk. KESERŰ Bálint, 17/1, 17/2, 19/1.

A dogmatika kézikönyve I–II, szerk. Theodor SCHNEIDER, Bp., Vigilia Kiadó, 1998.

Szent ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, ford., előszó, jegyz. BÖRÖCZKI Tamás, [Bp.], Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, [2001].

ANGYAL Endre, *Csúzy Zsigmond magyarsága*, ItK, 1957, 216–226.

Frank ANKERSMIT, *Hat tézis a narrativista történetfilozófiáról* = *Narratívák 4.*, *A történelem poétikája*, szerk. THOMKA Beáta, Kijárat Kiadó, Bp., 2000, 111–120.

ARISZTOTELESZ, *Poétika*, ford. SARKADY János, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2004.

ARISZTOTELESZ, *Rétorika*, ford., bev., jegyz. ADAMIK Tamás, Bp., Telosz Kiadó, 1999.

Jan ASSMANN, *Kulturális emlékezet*, Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1999.

Eric AUERBACH, *Figura* = *A hermeneutika elmélete*, I, szerk. FABINYI Tibor, Szeged, 1998 (Ikonológia és Műértelmezés, 3), 17–58.

BALÁZS János, *Magyar deákság: Anyanyelvünk és az európai nyelvi modell*, Bp., Magvető, 1980.

BÁLINT Sándor, *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*, Bp., Szent István Társulat, 1973.

BALLAGI Aladár, *P. Kelemen Didák* = B. A., *Élő tanítások*, Cegléd, 1934, 185–186.

BALOGH Jolán, *A csíkszentimrei szárnyasoltár*, ErdTud, 1943, 39–41.

BÁN Imre, *A magyar barokk próza változatai*, It, 1971,

BÁN Imre, *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVIII. században*, Budapest, 1971.

Bettina BANNASCH, Günter BUTZER, *Das Verschwinden den Anderen im Ich: Affekregulierung und Gedächtnisprägung in Meditation und Emblematis = Imagination des Anderen im 16. und 17. Jahrhundert*, hrsg. von Ina SCHABERT, Michaela BOENKE, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2002 (Wolfenbütteler Forschungen, 97), 159–181.

BARANYAI Miklós, *Bosch és az emberi szem*, Művészet, 1978/6, 36–41.

Wilfried BARNER, *Barockrhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970.

BARTÓK István, *A casa rustica és a mechanici: Az „alacsony stílus” ismérvei a XVII. század magyar irodalomelméletében*, ItK/5–6, 1992, 569–578.

BARTÓK István, *Az interiectio meghatározása Sylvester Jánosnál*, MNy, 1999/4, 456–459.

BARTÓK István, *„Sokkal magyarabbul szólhatnánk és írhatnánk”: Irodalmi gondolkodás Magyarországon 1630–1700 között*, Bp., Akadémiai–Universitas, 1998 (Irodalomtudomány és Kritika).

Barbara BAUER, *Jesuitische „ars rhetorica” im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986.

BAZSÁNYI Sándor, *Zár és nyit (és nyit és zár)?*, BUKSZ, 2001/1, 43–49.

BENCZIK Vilmos, *A metafora mint az inopia korrekciója = A metafora grammatikája és stilisztikája*, szerk. KEMÉNY Gábor, Bp., 2001, Tinta Könyvkiadó, 2001, 22–30.

BENCZIK Vilmos, *Metafora és metonímia: Szélesebb összefüggésben = A szóképek és a szónoki beszéd*, szerk. A. JÁSZÓ Anna, ACZÉL Petra, Bp., Trezor Kiadó, 2005.

BENDA Kálmán, *A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára*, Helikon, 1971, 322–330.

BITSKEY István, *Humanista erudíció és barokk világkép: Pázmány Péter prédikációi*, Bp., Akadémiai, 1979 (Humanizmus és Reformáció, 8).

BITSKEY István, *Képtisztelet vagy bálványozás? (Pázmány hitvitái a szentek ábrázolásáról) = „Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 67–77.

Hans BLUMENBERG, *Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához*, ford. MOLNÁR Mariann, Helikon, 1999/2, 107–126.

Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

BORZSÁK István, *Nyelvi energia?*, Magyar Nyelv, 96/1 (2000), 81–82.

Gerard L. BRUNS, *Rhetoric, Grammar, and the Conception of Language as a Substantial Medium*, College English 31(1969)/3, 241–262.

Wolfgang BRÜCKNER, *Elbeszélő egyházi kispróza a barokkban = A megváltozott hagyomány: Folklor, irodalom, művelődés a XVIII. században*, szerk. HOPP Lajos, KÜLLŐS Imola, VOIGT Vilmos, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet–ELTE Folklor Tanszék, 435–436.

Buda visszafoglalásának emlékezete 1686, összeáll. SZAKÁLY Ferenc, Bp., Európa Könyvkiadó, 1986.

Peter BURKE, *Népi kultúra a kora újkori Európában*, ford. BÉRCZES Tibor, Bp., Századvég: Hajnal István Kör, 1991.

Peter BURKE, *A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén*, Ethnographia, 1984, 362–373.

Rüdiger CAMPE, *Affekt und Ausdruck: Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1990.

Roger CHARTIER, *Text, Printings, Readings*, ed. Lynn HUNT, Berkeley, University of California Press, 1989.

CSÁK Alajos Cirjék, *Kelemen Didák csodás élete és működése*, Miskolc, 1927, 81–82.

CSEKE Ákos, *Mit jelent egy szöveget érteni: Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához*, Vigilia, 2005/3, 236–245.

Eugenio DONATO, *Tesaurus's Poetics: Through the Looking Glass*, MLN, 78(1963/1), 15–30.

DÖMÖTÖR Tekla, *A passiójáték*, Bp., 1936.

Douwe DRAAISMA, *Metaforamasina: Az emlékezet egyik lehetséges története*, Bp., Typotex Kiadó, 2002.

Susanne EISENMANN, *Sed Corde Dicemus: Das Volkstümliche Element in den deutschen Predigten des Geiler von Kaysersberg*, Berlin, Peter Lang, 1996.

ESZE Tamás, *Tábori papok Rákóczi hadseregében*, Egyháztörténet, 1943, 44–109.

Franz M. EYBL, *Abraham a Sancta Clara: Vom Prediger zum Schriftsteller*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1992.

Franz M. EYBL, *Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur: Studien zur katholischen Predigtsammlung am Beispiel lateinischer und deutscher Übersetzungen des Pierre de Besse*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1982 (Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur, 10).

FABINY Tibor, *A keresztény hermeneutika kérdései és története I*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

FABINY Tibor, *A szem és a fül: Látás és hallás hermeneutikai konfliktusa*, Pannonhalmi Szemle, 1995/1, 39–51.

FARMATI Anna, „a' ki e napokban (...) elméjével Betlehembe mégyen” – a 17. századi karácsonyi énekek motívumrétegei és ezek funkciója = Mindennemű dolgok változása. Hagyományok, források, távlatok, szerk. GÁBOR Csilla, Kolozsvár, Komp Press–Korunk Baráti Társaság, 2004, 109.

FAZEKAS István, *A „Missio Segneriana” kezdetei Magyarországon (1714–1717) = Perlekedő évszázadok: Tanulmányok Für Lajos történész 60. születésnapjára*, szerk. HORN Ildikó, Bp., 1993, 410–424.

FAZEKAS Sándor–JUHÁSZ Levente, *Ezerszínű kaméleon* (A Sebes agynak késő sisak *forrásai*), ItK, 2004/3, 267–291.

FEHÉR Katalin, *Kép, nyelv, nyelvi kép*, Médiakutató, 2005/4, 111–121.

Michel FOUCAULT, *A diskurzus rendje*, Holmi, 1991/7, 868–889. Ua. = M. F., *A fantasztikus könyvtár*, Bp., Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1998, 50–74.

Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája*, Bp., Osiris, 2000.

GÁBOR Csilla, *Káldi György prédikációi: Források, teológia, retorika*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2001.

GÁBOR Csilla, *Szent Ignác-i lelkiség, barokk világkép Káldi György prédikációiban* = *A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. JANKOVICS József, MONOK István, NYERGES Judit, Bp.–Szeged, 1998, 679–688.

GALAVICS Géza, *Kössünk kardot az pogány ellen: Török háborúk és képzőművészet*, Bp., Képzőművészeti Kiadó, 1986.

GYÁNI Gábor, *Kollektív emlékezet és nemzeti identitás* = Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág Kiadó, 2000, 81–95.

Gróf Károlyi Klára néhai gr. Haller Gábor özvegyének két érdekes levele, ismerteti BRÁZAY János, Nagy-Károly, Nyomtatott Seper Kajetánnál, 1890.

Herbert HAAG, *Bibliai Lexikon (Bibel-Lexikon)*, ford. RUZSICZKY Éva, főszerk. DIÓS István, Bp., Szent István Társulat, 1989.

HARGITAI Andrea, *Kelemen Didák prédikációinak Pázmány-kompilációi*, ItK, 2001/5–6, 638–654.

HARGITTAY Emil, *A biblikus mitizáció a 17. századi magyar költészetben* = „Mint sok fát gyümölcse”: *Tanulmányok Kovács Sándor Iván tiszteletére*, Bp., ELTE, 1997, 73–85.

HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., 2001,

Peter HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg, 1987.

Urs HERZOG, *Die Predigt = Prosakunst ohne Erzählen: Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, hrsg. von Klaus WEISSENBERGER, Tübingen, 1985, 146. 654.

Urs HERZOG, *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*, München, C. H. Beck, 1991.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hrsg. von Gert UEDING, mitbegr. von Walter JENS, Tübingen, Niemeyer, 1992.

Daniela HODROVÁ, *A káosz poétikája*, ford. HALÁSZ Krisztina, Magyar Lettre Internationale, 44. szám (2002/tavaszi), 60–62.

HORVÁTH Izabella, *Ismeret és közlés az egyházi kommunikációban egy 17. századi imádságoskönyv tükrében*, Erdélyi Múzeum, 2003/1–2, 168–177.

Isten szolgálja P. Kelemen Didák O. F. M. Conv. Levelei. 1714–1743, s. a. r. RÁKOS B. Raymund, O. F. M. Conv., Róma, 1979.²

JAKAB Viktória, KILIÁN István, *A biblia, a liturgia és a misztériumdráma hatása a nyírbátori Krucsay-oltár mesterére I–III*, Rajztanítás, 1981/4, 15–20, 1981/5, 6–8, 1981/6, 27–60.

JÁNOSI Gyula OSB, *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán*, Pannonhalma, 1935.

JÁSZ Attila, *Idea és realizált kép: Vázlat F. A. Maulbertsch Utolsó vacsora című képének megértéséhez/szagrális aspektusához. = Lehetséges Barokk*, Komárom-Esztergom megyei Tudományos Szemle különszáma, 1996, 99–108.

Martin JAY, *A modernitás látásrendszerei*, ford. VÉGSŐ Roland, Vulgo, 2000/1–2, 204–214.

JUHÁSZ Miklós, *XVIII. századi egyházi szónok a divatról*, Ethnographia, 1944, 43; *uő, XVIII. századi babonák és ördögösségek*, Ethnographia, 1944, 97–99.

Maria KASTL, *Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. Jahrhunderts (Untersuchungen zur Heiligenpredigt als lobender und beratender Rede)*, Wien, Braumüller, 1988.

KECSKEMÉTI Gábor, „A böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás”: *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján*, Bp., Universitas, 2008 (Irodalomtudomány és Kritika: Tanulmányok).

KECSKEMÉTI Gábor, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és a hazai irodalmi gondolkodás történetében*, ItK, 2003, 367–398.

KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5).

KECSKEMÉTI Gábor, *Teológia és retorika a régi magyar prédikációirodalomban = A magyar művelődés és a kereszténység*, szerk. JANKOVICS József, MONOK István, NYERGES Judit, Bp.–Szeged, 1998, 743–753.

KELEMEN János, „A nyelv: eszköz vagy maga az elme?": *Adalékok a kérdéshez* = K. J., *Nyelvfilozófiai tanulmányok*, Bp., Áron Kiadó, 2004, 69–79.

KELEMEN János, *A nyelvfilozófia rövid története Platónról Humboldtig*, Bp., Áron, 2000.

KELEMEN János, *A szavak és a szavak*, BUKSZ, 2001/1, 6–14.

KEMÉNY Gábor, *Bevezetés a nyelvi kép stiliztikájába*, Bp., Tinta Könyvkiadó, 2002 (Segédkönyvek a Nyelvészet Tanulmányozásához, XIV), 41.

George A. KENNEDY, *Classical Rhetorik and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, 1980.

KILIÁN István, *Liturgia és színjáték a marosvásárhelyi jezsuita iskolában 1703–1763 = Imádságos asszony: Erdélyi Zsuzsanna köszöntése*, szerk. CZÖVEK Judit, Bp., Gondolat Kiadói Kör – Európai Folklór Intézet, 2003, 75–86.

KISBÁN Emil, *A magyar pálosrend története II*, Bp., 1938.

KISS J. Adrienn, *A szubjektivitás megjelenése Illyés András prózai műveinek előszavaiban*, MKsz, 2009/1, 101–109.

Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, Bp., Magyar Műhely Kiadó–Ráció Kiadó, 2005.

Dr. KISS Imre, *Az egyház közösségi istentisztelete: Előadások a liturgia teológiájából, fejlődéséből, tartalmának és gyakorlatának témáiból*, Szeged, 2007–2008. (Kézirat)

KLANICZAY Tibor, *A magyar barokk irodalom kialakulása*, ItK, 1960, 319–341 és 443–461. Ua. = K. T., *Reneszánsz és barokk*, Bp., Szépirodalmi, 1961, 361–436.

KNAPP Éva, *Emblematikus eszközök a 17–18. századi magyarországi prédikációirodalomban*, ItK, 2000/1–2, 1–23.

KNAPP Éva, *Pietás és irodalom: Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban*, Bp., Universitas, 2001 (Historia Litteraria, 9).

KOLTAY-KASTNER Jenő, *A magyar irodalmi barokk*, Budapesti Szemle, 1944, 65–77, 113–133.

Ralf KONERSMANN, *A szellem színháza: Történeti szemantika mint filozófiai jelentéstörténet*, ford. KELEMEN Pál, Bp., Kijárat Kiadó, 2003.

KOVÁCS Béla, *Flagelláns körmenetek az egri egyházmegyében*, Archivum, 1974/2, 47–58.

Murray KRIEGER, *Ekphrasis: The Illusion of the Natural Sign*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

Marlies KRONEGGER, *Mirror Reflections: The Poetics of Water in French Baroque Poetry*, *Annalecta Husserliana* 19 (1985), 245–260.

KUDORA János, *A magyar katolikus egyházi beszéd irodalmának ezeréves története 896–1896*, Bp., Stephaneum, 1902.

LACZHÁZI Gyula, *A másolat vágya és a vágy másolata Balassi Bálint Celia-verseiben = Balassi Bálint és a reneszánsz kultúra*, szerk. KISS Farkas Gábor, Bp., 2004, 133–146.

LACZHÁZI Gyula, *Az emoticonok és a koraújkor érzelmkifejező technikái*, Arianna Irodalomtudományi Közöny (online). <http://magyar-irodalom.elte.hu/arianna/irat/emoticon.html>

LACZHÁZI Gyula, „Az kinek ez a rossz passió rendet szab”: A harag Zrínyi Miklós „Szigeti veszedelmé”-ben, It, 2003, 177–195.

LACZHÁZI Gyula, *A szenvedélyek elmélete Apáczai Csere János Enciklopédiájában*, Iris, 2003/5–6, 189–195.

LACZHÁZI Gyula, *Érzékeny heroizmus: Az indulatok elmélete a XVIII. században és a Fanni hagyományai*, Iris, 2004/4–5, 64–73.

LACZHÁZI Gyula, „Mellyet Isten lölke elmémbe befűjű”: Az isteni inspiráció Zrínyi „Szigeti veszedelmé”-ben, It, 2006, 565–576.

Gerard LECOAT, *Comparative Aspects of the Theory of Expression in the Baroque Age*, Eighteenth-Century Studies, 1971–1972/2, 207–223.

LUKÁCSY Sándor, *Deák bötű – magyar szóllás: Pázmány fordítói elvei és gyakorlata* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 54–80.

LUKÁCSY Sándor, *Isten gyertyácskái: Metaforák a régi magyar prédikációkban* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 115–160.

LUKÁCSY Sándor, *A szőlőfák gyümölcse: A prédikáció mint irodalmi műfaj* = L. S., *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998.

LUKÁCSY, *A tűz szónoka (Landovics István)* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 198–216.

LUKÁCSY Sándor, *Kelemen Didák nagypénteke* = L. S., *A végtelen jövő: Irodalmi tanulmányok*, Bp., Balassi, 1998, 45–49.

LUKÁCSY Sándor, *Kuruc pap?* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 217–237.

LUKÁCSY Sándor, *Magyar Seneca* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 81–98.

LUKÁCSY Sándor, „Trombita, kürt, tanító vagyok”: *Prédikátorok – hivatásukról, műfajukról*, ItK, 1995, 15–35.

LUKÁCSY Sándor, *Vadászmise* = L. S., *Isten gyertyácskái*, Pécs, Jelenkor, 1994, 23–27.

Ingunn LUNDE, *Rhetorical enargeia and linguistic pragmatics (On speech-reporting strategies in East Slavic medieval hagiography and homiletics)*, Journal of Historical Pragmatics, 5/1, 49–80.

MACZÁK Ibolya, „Kalászat evangéliumi mezőhőn”: *Prédikációkötetek és előszavaik tanulsága = A ferences lelkiség hatása az*

újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára, szerk. ÓZE Sándor, MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert, Piliscsaba-Bp., PPKE BTK-METEM, 2005, 762–769.

MACZÁK Ibolya, *A kanonikus plágium (Szövegalkotás barokk prédikációinkban)*, ItK, 2003/2–3, 261–276.

MACZÁK Ibolya, „Nem lopjuk azt, amit örökségül vettünk a mi régi atyáinktól”: *Kompilálás és excerpálás a magyarországi barokk kori prédikációkban*, Kézirat, Piliscsaba, 2008.

Magyar Nyelvtörténeti Szótár, II. szerk. SZARVAS Gábor és SIMONYI Zsigmond, Bp., 1891,

Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból, szerk. KECSKEMETI Gábor, NOVÁKY Hajnalka, Bp., 1988.

MAGYAR Zoltán, *Szent István a néphagyományban*, Bp., Osiris, 2000.

MARHA Tibor, *A kép hermeneutikája és az adekvát nyelv = Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*, szerk. TONK Márton, VERESS Károly, Kolozsvár, Scientia Kiadó, 2002, 53–65.

Louis MARIN, *A reprezentáció (A kép és racionalitása)*, ford. HÁZAS Nikolett = *Kép, fenomén, valóság*, előszó, szerk. BACSÓ Béla, Bp., Kijárat Kiadó, 1997, 220–228.

MÁTHÉ Dénes, *A költői kép szemiotikai és irányzati vizsgálata a két világháború közti magyar költészetben*, Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2005 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 252).

Gisèle MATIEU-CASTELLANI, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Carla MAZZIO, *Sins of Tongue in Early Modern England*, Modern Language Studies, 1998/3–4, 95–124.

MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert, „Hány csepp vért hullatott edes Jesusotok, en mingyárt meg mondom...”, Csíki Székely Múzeum Évkönyve, 2005 (2006!), 243–258.

MERCS István, *Csúzy Zsigmond prédikációi a történelmi és az egyéni időről*, Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle, 2002/4, 406–421.

M. HORVÁTH Mária, *Pázmány Péter Posonban löt praedicatiója és Torday János = Textológia és forráskritika: Pázmány-kutatások 2006-ban*, szerk. HARGITTAY Emil, Piliscsaba, PPKE BTK, 2006 (Pázmány Irodalmi Műhely: Tanulmányok, 6), 85–109.

MIHALOVICS Ede, *A katolikus prédikáció története Magyarországon: I. A kereszténység behozatalától Pázmányig, II. Pázmány Pétertől napjainkig*, Bp., 1900–1901.

MILOTAY Nóra, *A könyv- és olvasástörténet-kutatás a modern kulturtörténet-írásban*, Sic itur ad astra, 1996, 175–183.

MONAY Ferenc, *P. Kelemen Didák, a Felső-Tiszavidék apostola: 1683–1744*, Róma, 1957.

Franco MORMANDO, *The Preacher's Demon: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1999.

Elfriede MOSER-RATH, *Die Fabel als rhetorisches Element in der katholischen Predigt der Barockzeit = Die Fabel: Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, hrsg. von P. HASUBEK, Berlin, Schmidt, 1982, 59–75.

MÜNCHENI KUTATÓCSOPORT, *Tudás és látás: A medialitás ismeretelméleti struktúrái*, ford. MAJOR Enikő, Vulgo, 4(2003/3), 33–44.

Napló Buda, avagy Offen erős városának híres ostromáról..., összeáll. CZIGÁNY István, HANKÓ Ágnes, Balassi Kiadó, Bp., 1998.

NEUMER Katalin, *Gondolkodás, beszéd, írás*, Bp., Kávé Kiadó, 1998.

Karl NOEHLES, *Altartabernakel, Retabel und Kirchenraum des Hochbarock. Anmerkungen zu ihrem formalen und theologischen Bezugssystem = Religion und Religiosität im Zeitalter der Barock*, Hg. Dieter BREUER, Wiesbaden, 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 25), 331–352.

Karl NOEHLES, *Rhetorik, Architekturallégorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom = Sprache der Zeichen und Bilder – Rhetorik und nonverbale Kommunikation*, Marburg, 1990 (Ars Rhetorica, 1), 190–227.

OLÁH Szabolcs, *A hívő ember képe és a lelkipásztori felügyelet nyelve Melius Péter igehirdetésében = Mezőváros, reformáció és irodalom (16–18. század)*, szerk. SZABÓ András, Bp., Universitas, 2005 (Historia Litteraria, 18), 59–74.

OLÁH Szabolcs, *Líra, trópus, szubjektum és valóságképzet (A líra előtörténete a kora újkori lelki éneklés kultúratudományi távlatában)* = *Nemzet – identitás – irodalom: A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban*, szerk. BÉNYEI Péter, GÖNCZY Monika, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 155–193.

OLÁH Szabolcs, *Megkülönböztetés és kommunikáció: Melius Juhász Péter prédikációfüzére a Krisztus közbenjárásáról*, KKtár, 2000–2001, 27–51.

OCSKAY György, *Pázmány hatása Kelemen Didák prédikációiban*, ItK, 1982/4, 436–448.

ÓZE Sándor, *„Bűneiért bünteti Isten a magyar népet”. Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján*, Bp., Magyar Nemzeti Múzeum, Bp., 1991.

PÁL József, *Témák, motívumok, módszerek Kelemen Didák Buza fejek című prédikáció-gyűjteményében*, Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica, Tomus XIII, Fasciculus 1, 119–126.

Patricia PARKER, *Metafora és katakrézis = Figurák*, szerk. FÜZI Izabella, ODORICS Ferenc, Bp.–Szeged, Osiris–Pompeji, 2004, 43–60.

PARRAGH Szabolcs, *Betűkbe zárt világ – poszt-literalitás az irodalomelméletben*, Miskolc, Bíbor Kiadó, 2003.

PÁZMÁNY Péter, *Összes munkái VI*, s. a. r. KANYORSZKY György, Bp., 1903.

PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Ferences iskolai színjátás a XVIII. században*, Bp., Argumentum, 1993.

PINTÉR Márta Zsuzsanna, *Történeti rétegek a ferences színjátékokban = Iskoladráma és folklór: A noszvaji hasonló című konferencián elhangzott előadások [1988. október 13–15.]*, szerk. PINTÉR Márta Zsuzsanna, KILIÁN István, Debrecen, 1989 (Folklór és etnográfia 50), 125–134.

PINTÉR Tibor, *Affektus és ráció: Descartes szenvedélytana és a barokk zenei affektuselmélet (PhD-disszertáció kézírata)*, ELTE BTK Esztétikai Doktori Iskola, 2001.

PLEH Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, Bp., Typo-text, 1998.

Heirich Franz PLETT, *Der Affektrhetorische Wirkungsbegriff in der rhetorisch-poetischen Theorie der englischen Renaissance*, Bonn, 1970.

Karl PÖRNBACHER, *Die irdische „Wohlbredenheit“ des Jeremias Drexel: Zum Geburtstag des schwäbischen Barockpredigers*, Jahrbuch des Historisches Vereins Dillingen an der Donau, LXXXIII (1981), 73–82.

PSEUDO-LONGINOS, *Peri phüszosz: A fenségről*, Bp., 1965.

P. TAKÁCS Ince OFM, *Magyar ferences aszketikus élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII. és XVIII. századra*, Bp., 1942.

RÁKOS Balázs Raymund, *Ugye, Atyafiak? Isten szolgálja P. Kelemen Didák, O.F.M. CONV. élete (1683–1744)*, Róma, 1975. *Il Servo di Dio P. Didák Kelemen O.F.M.Conv. (1683–1744) e i suoi scritti*, Roma, 1983.

RÉTHEI PRIKKEL Marián, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1908, 337–345, 388–397, 448–456; 1909, 217–227, 252–259, 313–319, 394–406, 452–463.

RESTÁS Attila, *Keckermann retorikái (Fejezet a magyarországi retorikaoktatás történetéből)*, It, 2000/4, 477–497.

Retorikák a barokk korból, szerk. BITSKEY István, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003 (Csokonai Könyvtár: Források 10).

Retorikák a reformáció korából, vál., szerk. bev., jegyz. IMRE Mihály, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000 (Csokonai Könyvtár: Források, 5).

R. VÁRKONYI Ágnes, *Buda visszavívása, 1686*, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1984.

R. VÁRKONYI Ágnes, *Népi kultúra – elit kultúra (Néhány elméleti kérdés)*, ItK, 1992, 525–541.

SÁVAI János, *Missziók, mesterek, licenciátusok*, Szeged, Agapé Kft., 1997 (Documente Missionaria, II/I).

Peter SCHWENGER, *Crashaw's Perspectivist Metaphor*, Comparative Literature, 1976/1, 65–74.

SIMAI Ödön, *Csúzy Zsigmond szavai*, Magyar Nyelvőr, 1911, 308–315, 356–364, 403–406, 453–458.

SIMON Attila, *Dünamisz és katharszisz: Az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről* = S. A., *Az örök feladat: Antik tanulmányok*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2002 (Alföld Könyvek, 11), 9–51.

SÖRÖS Pongrác, *Csuzy Zsigmond életéhez*, EPhK, 1911, 435–436; 1917, 689–690.

Holger STEINEMANN, *Eine Bildtheorie zwischen Repräsentation und Wirkung: Kardinal Gabriele Paleottis „Discurso intorno alle imagini sacre e profane” (1582)*, Hildesheim–Zürich–New York, Georg Olms Verlag, 2006.

Jane SUTTON, *The Marginalization of Sophistical Rhetoric and the Loss of History* = *Rethinking the History of Rhetoric: Multidisciplinary Essays on the Rhetorical Tradition*, ed. Takis POULAKOS, Boulder, Westview, 1993, 75–90.

SZABÓ Ferenc S. J., *A barokk szellemiség és stílus szellemtörténeti háttéréhez: Elhangzott Az iskoladráma és a barokk című konferencián Egerben*, 1994. szept. 1., It, 1995/2–3. 318–325.

SZEGEDI Eszter, *Torquato Tasso: Értekezések a költészet művészetéről és különösképpen a hőskölteményről* (Harmadik értekezés), Palimpszeszt, 1996/1, <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>

SZELESTEI N. László, *A barokk prédikációs gyakorlat ellen: Benyák Bernát kiadatlan fordítása 1772-ből* = *Jubileumi csokor Csapodi Csaba tiszteletére: Tanulmányok*, szerk. ROZSONDAI Marianne, Bp., Argumentum Kiadó, 2002, 263–279.

SZELESTEI NAGY László, *A prédikáció: Irodalom és lelki olvasmány* (Előszó) = *Régi magyar prédikációk: 16–18. század*, szerk. SZELESTEI NAGY László, Bp., Szent István Társulat, 2005.

SZELESTEI N. László, *Laskai Osvát prédikációja magyarul a XVII. század végéről* = *Religio, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Csokonai Könyvtár, 31), 59–73.

SZELESTEI N. László, *Lodovico Antonio Muratori művei Magyarországon a 18. század második felében*, MKsz, 2000/1, 27–42.

SZILÁGYI István, *A magyar kálváriák és a ferencesek kapcsolata = A ferences lelkiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*, szerk. ÓZE Sándor, MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert, Bp.–Piliscsaba, PPKE BTK–METEM, 2002. október 14–16., 838–847.

TARNAI Andor, *A váradi Orator extemporaneus = Klaniczay-emlékkönyv*, szerk. JANKOVICS József, Bp., MTA Irodalomtudomány Intézete–Balassi Kiadó, 1994, 365–378.

TASI Réka, *Csúzy Zsigmond Szent István-prédikációi = Hol vagy, István király? A Szent István-hagyomány évszázadai*, szerk. BENE Sándor, Bp., Gondolat, 2006, 167–176.

TASI Réka, „*Ha pedig immár kívánnátok tudni...*” Illyés István prédikációs-kötetének használati lehetőségei, *Studia Litteraria*, 2003, 168–178.

TASI Réka, „*Trombita*”, „*sáfár*” vagy „*mennyei kenyér osztogatója*”: prédikatori szerepek egy 17. század végi kötetben, *KKtár*, 2003, 99–113.

TÉGLÁSY Imre, *A nyelv- és irodalomelmélet kezdetei Magyarországon (Sylvester Jánostól Zsámboky Jánosig)*, Bp., Akadémiai, 1988.

Emanuel TESAURO, *Arisztotelészi messzelátó = A barokk*, bev., vál., ford., magy. BÁN Imre, Budapest, Gondolat, 1963, 119–140.

Dietmar TILL, *Affekt contra ars: Wege der Rhetorikgeschichte um 1700*, *Rhetorica*, 2006, 337–369.

Paul TILLICH, *Rendszeres teológia*, Bp., Osiris Kiadó, 2000.

Valentinus THILO, *Pathologia Oratoria, seu Affectuum movernorum ratio*, Magdeburg, 1647.

TÓSZEGI Zsuzsanna, *A képi információ*, Bp., OSzK, 1994, 17–24.

TÜSKÉS Gábor, KNAPP Éva, *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században: Források, formák, közvetítők*, Osiris Kiadó, Bp., 2001.

ÚJLAKI Gabriella, *A látványelvűség és a „Kunstwollen” (A művészettörténet és a képzőművészetek paradigmája)*, Polanyiana, 1993/3. <http://www.kfki.hu/~cheminfo/polanyi/9303/kunst.html>

Gert UEDING, *Einführung in die Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart, 1976.

James VAN HORN MELTON, *From Image to Word: Cultural Reform and the Rise of Literate Culture in Eighteenth-Century Austria*, *The Journal of Modern History*, 1986/1, 95–124.

VÍGH Éva, *A viselkedés retorikája és Tesauro*, Világosság, 2003/11–12, 121–127.

VÍGH Éva, *Barocco etico-retorico nella letteratura italiana*, Szeged, JATEPress, 2001.

Georg WAGNER, *Barockzeitlicher Passionkult in Westfalen*, *Forschungen zur Volkskunde*, 42/43, Münster, 1967.

Mark S. WEIL, *Devotion of the Fourty Hours and Roman Baroque Illusions*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 37 (1974), 218–248.

Marion A. WELLS, „*To find a face where all distress is stell'd*”: *Enargeia, Ekphrasis, and mounting The Rape of Lucrece and the Aeneid*, *Comperative Literture*, 2002, 97–126.

Natalie ZEMON DAVIS, *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*, Bp., Balassi, 2001.

ZOLTÁN József, *A barokk Pest-Buda élete: Ünnepségek, szórakozások, szokások*, Bp., Szabó Ervin Könyvtár, 1963.

NÉVMUTATÓ

- A. Jászó Anna 90, 236
 Abraham a Santa Clara 18, 25, 152, 238
 Accetto, Torquato 96, 235
 Aczél Petra 90, 236
 Ács Pál 130, 235
 Adamik Tamás 95, 235
 Ágoston, Szent (Augustinus, Aurelius) 41–44, 50, 54, 75, 86, 145, 175, 193, 206, 212, 217, 232, 235
 Alanus ab Insulis 31
 Alberti, Leon Battista 165
 Angyal Endre 12, 131, 235
 Ankersmit, Frank 133, 235
 Antal, Remete Szent 105
 Apáczai Csere János 242
 Apuleius, Lucius 143
 Arisztotelész 70, 90–92, 94–96, 98, 114, 142–147, 164, 195, 223, 224, 227, 228, 235, 248, 249
 Assmann, Jan 127, 235
 Auerbach, Erich 108, 109, 220, 235
 Augustinus, Aurelius *lásd* Ágoston, Szent
 Bacon, Francis 227
 Bacsó Béla 71, 244
 Balassi Bálint 24, 201, 242
 Balázs János 72, 164, 165, 235
 Bálint Sándor 182, 235
 Ballagi Aladár 13, 236
 Balogh Jolán 185, 236
 Bán Imre 12–14, 20, 81, 95, 98, 235, 236, 249
 Bannasch, Bettina 148, 236
 Baranyai Miklós 197, 236
 Bariska István 126
 Barner, Wilfried 225, 231, 236
 Bartók István 10, 20, 31, 32, 46, 223, 236
 Basilus *lásd* Bazil, Nagy Szent
 Báthori Gábor 119, 234
 Bauer, Barbara 95, 236
 Bazil, Nagy Szent (Basilus) 100
 Bazsányi Sándor 225, 236
 Bec, Pierre 24
 Beckher, Georgius 223
 Benczik Vilmos 90, 236
 Benda Kálmán 119, 237
 Bene Sándor 110, 249
 Benkő Sámuel 167
 Benyák Bernát 68, 69, 84, 107, 248
 Bényei Péter 41, 246
 Belting, Hans 87, 200
 Bérczes Tibor 23, 237
 Bernát, Clairvaux-i Szent (Bernárd) 208
 Bernát, Sienai Szent (Bernardino of Siena) 32, 245
 Besse, Pierre de 29, 238
 Bethlen Gábor 119, 120, 234

- Bisterfeld, Johann Heinrich 31
 Bisztray Gyula 119, 234
 Bitskey István 9, 10, 27, 75, 95, 96,
 111, 153, 194, 195, 237, 247,
 248
 Black, Max 91
 Blumenberg, Hans 225, 237
 Bocskay István 119, 234
 Boenke, Michaela 148, 236
 Bojtí Veres Gáspár 119
 Bornemisza Péter 44, 233
 Borzsák István 165, 237
 Bosch, Hieronymus 197, 236
 Böröczki Tamás 42, 235
 Brázay János 191, 239
 Breuer, Dieter 229, 245
 Bruns, Gerard L. 237
 Brückner, Wolfgang 25, 26, 237
 Bucanus, Guilielmus 31
 Burke, Peter 23–25, 237
 Burton, Gideon 153
 Butzer, Günter 148, 236
 Buzinkai Mihály 74, 222
- Calvinus *lásd* Kálvin János
 Campe, Rüdiger 144–147, 151, 154,
 157, 237
 Cerroni, Bernardo 190
 Chartier, Roger 33, 237
 Chrysostomus, Szent 75, 198
 Cicero, Marcus Tullius 73, 97, 98,
 143, 145, 147, 148, 164, 222
 Comenius, Johannes Amos 89,
 227
 Cornelius a Lapide 138
 Crashaw, Richard 94, 248
 Cusanus, Nicolaus 48, 87, 192
 Cyprianus, Thascius Caelilius 45
 Cyrillus Alexandrinus 138, 207
 Czeglédi István 182
 Czigány István 125, 245
- Czobor Ádám, gr. 140
 Czövek Judit 190, 241
- Csák Alajos Cirjék 13, 19, 167–169,
 190, 238
 Csapodi Csaba 68, 248
 Cseke Ákos 41, 238
 Csúzy Zsigmond 7, 11–14, 16–22,
 43–46, 48, 57–60, 66, 70, 76–81,
 103–106, 110–118, 120–125,
 142, 159–163, 177, 186, 187,
 196–198, 200–202, 212, 214,
 233, 235, 244, 247, 248, 249
- Darnton, Robert 33, 34
 Debreceni Szappanos János 119
 Démoszthenész 114
 Descartes, René 144, 165, 198, 227,
 228, 246
 Dionüsziosz Areopagita 40
 Diós István 37, 239
 Domenici, Giovanni 196
 Donato, Eugenio 94, 95, 238
 Donatus, Aelius 46
 Dömjén Péter, Szent *lásd* Péter,
 Damján Szent
 Dömötör Tekla 182, 183, 234,
 238
 Draaisma, Drouwe 89, 91, 200,
 238
 Drexel, Jeremias 32, 149, 247
- Eisenmann, Susanne 32, 238
 Erasmus Roterodamus, Desiderius
 72, 73, 83
 Erdélyi Zsuzsanna 190, 241
 Erzsébet, Árpádházi Szent 7,
 122–124
 Esze Tamás 12, 122, 238
 Eybl, Franz M. 28, 29, 76, 152,
 238

- Fabiny Tibor 86, 108, 109, 235, 238
 Falvay Mihály 229
 Farkas Gábor (Farkas Gábor Farkas) 15
 Farmati Anna 181, 238
 Fazekas István 190, 238
 Fazekas Sándor 119, 239
 Fehér Katalin 89, 239
 Felhő Ibolya 126
 Flavius, Josephus 130
 Foucault, Michel 88, 220, 225, 226, 228, 239
 Földes Györgyi 91
 Freedberg, David 196
 Frye, Northrop 108
 Für Lajos 190, 238
 Füzi Izabella 97, 246
- Gábor Csilla 10, 43, 181, 205, 215, 238, 239
 Galavics Géza 131, 132, 136, 239
 Geiler von Kaysersberg, Johann 32, 238
 Geleji Katona István 31, 93
 Gellius, Aulus 79, 143
 Gergely, I. (Nagy Szent Gergely) pápa 62, 197, 211
 Gergely, Nazianzoszi Szent (Gregorius Nazianzenus) 100
 Gombrich, Ernst H. 229
 Gönczy Monika 41, 246
 Granatensis, Ludovicus 149, 151, 221, 222
 Gregorius Nazianzenus *lásd* Gergely, Nazianzoszi Szent
 Gregory, Richard Langton 229
 Grembs, Ignatius 190
- Gyáni Gábor 127, 239
 György, Szent 122, 123
- Haag, Herbert 37, 239
 Halász Krisztina 79, 240
 Haller Gábor, gr. 191, 239
 Hankó Ágnes 125, 245
 Haraszti György 126
 Hargitai Andrea 15, 170, 239
 Hargittay Emil 27, 99, 109, 119, 239, 244
 Hawel, Peter 229, 239
 Házas Nikolett 71, 244
 Heltai János 194, 237
 Herzog, Urs 37–39, 240
 Hodrová, Daniela 79, 240
 Holl Béla 234
 Hopp Lajos 25, 237
 Horn Ildikó 190, 238
 Horváth Iván 23, 24
 Horváth Izabella 240
 Hubay Ilona 126
 Hubensteiner, Benno 189
 Humboldt, Alexander von 41, 241
 Hunt, Lynn 33, 237
 Hyperius, Andreas 150, 151
- Ignác, Loyolai Szent 43, 100, 101, 173, 239
 Illyés András 11–15, 18, 49–51, 86, 118, 181, 217, 233, 241
 Illyés István 11–15, 18, 27, 30, 51–53, 76–78, 86, 90, 100, 101, 118, 211, 213–215, 233, 234, 249
 Imre Mihály 74, 222, 223, 247
 István, I. (István, Szent) magyar király 7, 78, 79, 83, 84, 101, 110–118, 120, 121, 244
- Jacobus de Fusignano 31
 Jaek-Woodgate, Rubymaya 87
 Jakab Viktória 181, 182, 240

- Jankovics József 28, 223, 241, 249
- Jánosi Gyula 190, 240
- Jász Attila 86, 240
- Jay, Martin 192, 193, 240
- Jens, Walter 143, 240
- Juhász Levente 119, 239
- Juhász Máté 182
- Juhász Miklós 12, 240
- Káldi György 43, 205, 215, 239
- Kálvin János (Calvinus) 119, 135
- Kant, Immanuel 48, 226
- Kanyurszky György 37, 246
- Kaprinai István 192
- Kardos Tibor 183, 234
- Károlyi Klára, gr. 167, 190, 191, 239
- Károlyi Sándor, gr. 190
- Kastl, Maria 32, 240
- Keckermann, Bartholomaeus 74, 146, 147, 149, 222, 247
- Kecskeméti Gábor 10, 11, 31, 36, 39, 49, 61, 73, 75, 148, 149, 222, 241, 244
- Kelemen Didák 8, 11–13, 15, 19, 45, 52, 76, 99, 152, 154, 155, 157, 158, 167–184, 187, 188, 190, 203, 234, 236, 238–240, 243, 245–247
- Kelemen János 41, 226, 228, 241
- Kelemen Pál 192, 242
- Kemény Gábor 91–93, 236, 241
- Kennedy, George A. 225, 241
- Kepler, Johannes 165, 197
- Keserű Bálint 15, 235
- Kilián István 174, 181–183, 190, 234, 240, 241, 246
- Kircher, Athanasius 144, 193
- Kisbán Emil 20, 21, 241
- Kiss Farkas Gábor 201, 242
- Kiss Imre 189, 242
- Kiss J. Andrienn 13, 241
- Kittler, Friedrich 193, 194, 241
- Klaniczay Tibor 14, 119, 194, 223, 234, 242, 249
- Knapp Éva 24, 90, 189, 191, 242, 249
- Koltay-Kastner Jenő 12, 14, 242
- Komlovski Tibor 119, 234
- Konersmann, Ralf 192, 242
- Kopcsányi Márton 183
- Kovács Béla 190, 242
- Kovács Sándor Iván 99, 239
- Kőszeghy Péter 24, 44, 67, 168, 233
- Krieger, Murray 164, 242
- Kronegger, Marlies 94, 242
- Krucsay János 181, 182, 240
- Kudora János 242
- Küllös Imola 25, 237
- Laczházi Gyula 143, 144, 149, 154, 158, 178, 201, 242, 243
- Landovics István 7, 9, 11–14, 18, 19, 44, 45, 53–56, 72, 82, 83, 87, 90, 102, 125–140, 206–209, 212–216, 234, 243
- Laskai Osvát 153, 169, 183, 184, 185, 248
- Lecoat, Gerard 243
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 228
- Leopold, I. *Iásd* Lipót, I.
- Lépes Bálint 14
- Lipót, I. (Leopold, I.) magyar király, német-római császár 32, 127, 131, 132, 134–137, 141, 240
- Lippóci Miklós 128, 234
- Locke, John 227
- Lukácsy Sándor 12–14, 16, 17, 22, 27, 37, 48, 75, 93, 98, 99, 104, 126, 168–170, 215, 243
- Lunde, Ingunn 166, 243
- Luther, Martin (Lutter) 135

- M. Horváth Mária 27, 244
 Maczák Ibolya 15, 38, 159, 170, 203, 243, 244
 Magyar Zoltán 117, 244
 Major Enikő 165, 197, 245
 Marha Tibor 244
 Marin, Louis 71, 228, 229, 244
 Márton, Szent 122–124
 Máthé Dénes 90, 92, 244
 Matieu-Castellani, Gisèle 148, 244
 Maulbertsch, Franz Anton 86, 240
 Mazzio, Carla 172, 244
 Medgyesi Pál 31, 32
 Medgyesy-Schmikli Norbert 15, 182, 244, 249
 Melanchthon, Philipp 73, 74, 164, 165, 222
 Melius (Juhász) Péter 245, 246
 Mercs István 12, 244
 Mihalovics Ede 13, 17–19, 245
 Milotay Nóra 34, 245
 Módos Magdolna 196
 Molnár Mariann 225, 237
 Monay Ferenc 13, 245
 Monok István 15, 28, 241
 Monoszlóy András 194
 Mormando, Franco 32, 245
 Moser-Rath, Elfriede 32, 245
 Muratori, Lodovico Antonio 68, 249

 Nagy Lajos 119, 234
 Nagy Szent Gergely *lásd* Gergely, I.
 Neumer Katalin 227, 228, 245
 Noehles, Karl 229, 245
 Nováky Hajnalka 11, 244

 Nyéki Vörös Mátyás 159, 178
 Nyerges Judit 28, 241

 Ocskay György 15, 170, 246
 Odorics Ferenc 97, 246
 Oláh Szabolcs 41, 44, 153, 233, 245, 246, 248
 Orosz Atanáz 142
 Ovidius Naso, Publius 79, 116
 Ozolyi Flórián 170

 Óze Sándor 15, 127, 244, 246, 249

 P. Takács Ince 190, 247
 Padányi Bíró Márton 12, 14, 48
 Pál Imre 167
 Pál József 99, 246
 Pál, Remete Szent 214
 Paleotti, Gabriele 194, 195, 199, 234, 248
 Parker, Patricia 97, 246
 Parragh Szabolcs 89, 246
 Pázmány Péter 11, 13–16, 27, 37, 44, 49, 50, 69, 83, 111, 130, 170–172, 176, 177, 185, 194, 195, 215, 237, 239–246
 Peikardt, Franz 68
 Péter, Damján Szent (Dömjén Péter, Szent) 113
 Pintér Márta Zsuzsanna 174, 185, 246
 Pintér Tibor 144, 246
 Platón 41, 192, 197, 224, 241
 Pléh Csaba 247
 Plett, Heinrich Franz 73, 149–151, 165, 247
 Plinius Secundus, Caius 195
 Plutarkhosz 195
 Pósa-házi János 182
 Poulakos, Takis 225, 248
 Pozzo, Andrea 229
 Pozsár Annamária 15
 Pörnbacher, Karl 32, 247
 Prácsér Albert 145

- Prágai András 119
 Pseudo-Longinosz (Pseudo-Longinos) 164, 247
- Quintilianus, Marcus Fabius 97, 145, 150, 164
- R. Várkonyi Ágnes 23, 125, 131, 247
- Rákóczi Ferenc, II. 12, 122, 238
- Rákos B. Raymund (Rákos Balázs Raymund) 13, 182, 190, 240, 247
- Regius, Carolus 37, 75
- Restás Attila 74, 247
- Réthei Prikkel Marián 12, 17, 21, 81, 247
- Richards, Ivor A. 91
- Ricoeur, Paul 91
- Rozsondai Marianne 68, 248
- Ruzsiczky Éva 37, 239
- Sándor, Nagy makedón király 111–113
- Sarkady János 90, 235
- Sávai János 28, 247
- Schabert, Ina 148, 236
- Schneider, Theodor 40, 47, 235
- Scultetus, Abraham 31
- Schwenger, Peter 94, 248
- Segneri, Paolo 190, 238
- Seneca, Lucius Annaeus 99, 143, 243
- Simai Ödön 12, 21, 81, 248
- Simon Attila 70, 248
- Simonyi Zsigmond 44, 244
- Soarius, Cyprianus (Soarez) 31, 74, 75, 95
- Sörös Pongrácz 12, 21, 22, 248
- Stanyhurst, Guilielm 170, 203
- Steinemann, Holger 195, 199, 248
- Sternberg, Meir 166
- Stockinger Mátyás 169, 185
- Stoll Béla 119, 234
- Streszka Márton 20, 21
- Sturm, Johann 74
- Sutton, Jane 224, 225, 248
- Sylvester János 46, 75, 236, 249
- Szabadszállás István 167
- Szabó András 246
- Szabó Ferenc S. J. 226, 248
- Szabó István 12, 27, 28, 62, 64, 65, 191, 234
- Szakály Ferenc 126, 237
- Szarvas Gábor 44, 244,
- Szegedi Eszter 248
- Szelestei N. László (Szelestei Nagy László) 16, 17, 28, 68, 69, 75, 152, 153, 169, 185, 248, 249
- Szenci Molnár Albert 69, 92, 93
- Szilágyi István 190, 249
- Szpilczynski, Stanisław 197
- Tamás, Aquinói Szent 145
- Tamás, Villanovai Szent 54
- Tarnai Andor 223, 249
- Tarnóczy István 131
- Tasi Réka 15, 30, 110, 194, 237, 249
- Tasso, Torquato 248
- Téglásy Imre 75, 249
- Telegdi Miklós 15
- Temesvári Pelbárt 185
- Tesauro, Emanuele 94–96, 98, 106, 223, 224, 230, 238, 249, 250
- Thilo, Valentinus 150, 249
- Thomka Beáta 133, 235
- Till, Dietmar 150, 151, 249
- Tillich, Paul 48, 249
- Tonk Márton 244
- Torday János 27, 244

- Tószegi Zsuzsanna 198, 249
 Trautwein, Gregorius 68, 84, 107
 Trócsányi Zsolt 126
 Tüskés Gábor 24, 189, 249

 Ueding, Gert 20, 143, 148, 215,
 240, 250
 Újlaki Gabriella 250

 Valastyán Tamás 226
 Van Horn Melton, James 191, 250
 Varga András 15
 Varga J. János 126
 Végső Roland 192, 240
 Velázquez, Diego 88
 Veress Károly 244
 Verestői György 14
 Vickers, Brian 149

 Vigh Éva 96, 97, 224, 235, 250
 Voigt Vilmos 25, 237
 Vossius, Johann Gerhardt 149

 Wagner, Georg 182, 250
 Waleys, Thomas 32
 Weil, Mark S. 229, 250
 Weissenberger, Klaus 37, 240
 Wells, Marion A. 164, 250
 Witelon, Erazm Ciołek 197

 Zemon Davis, Natalie 23, 250
 Zeno Veronensis 54
 Zoltán József 190, 250
 Zrínyi Miklós 143, 242, 243
 Zumthor, Paul 24

 Zsámboky János 75, 249

Zusammenfassung

Die barocken Vermittler des Gotteswortes

An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ist die ungarische, katholische Predigtenliteratur einerseits auf den Spuren von Pázmány, andererseits unterscheidet sie sich aber auch bedeutend von der Schriftkunst des großen Vorläufers, weil sie Stilmerkmale aufzeigt, die für den Hochbarock charakteristisch sind. Die literaturwissenschaftliche Beurteilung dieser Predigten, die sich selbst als populär bezeichnen, wurde von dem Fakt erschwert, dass diese zu den einfachen Menschen in einer sehr ausgeschmückten Sprache sprechen, und dies von der Forschung als Widerspruch beschrieben wurde. Wir versuchten diesen Widerspruch abzubauen, als wir einen neuen Aspekt zu der Bewertung der Predigten suchten.

Unser Ausgangspunkt war die sprachliche Schwierigkeit, die die kommunikative Grundsituation bestimmt: die für den Mensch unverständbare und deswegen unkommunizierbare Substanz der Göttlichen und der Transzendenz. Wir analysierten solche Predigten, in denen die sprachliche Schwierigkeit auch thematisch erscheint und aus der Analyse wird deutlich, dass durch die Kommunikation über Themen, die die menschliche Vernunft übersteigen, die Rolle der statt des intellektuellen Verstehens angebotenen „Erfahrung“ in den Vordergrund tritt. In den Hauptkapiteln wird die Elokution der Glaubensreden untersucht, um zu zeigen, wie die durch die bildliche Rede, die oft als Wortvermehreren gekennzeichnete *copia verborum* und die verschiedenen Figuren und Tropen verwirklichte affektive (leidenschaftliche) Rede die Möglichkeit schafft, das Wesen des Menschlichen vor allem durch die Erfahrung der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache als vom Göttlichen wesentlich unterschiedenes zu erkennen. Wir richteten unsere besondere Aufmerksamkeit auf die Illusion erzeugende Natur der Rhetorik, besonders an die sprachliche Visualität, die sich als das bestimmende Merkmal der Predigten erweist.

Aus diesem Aspekt kann das Textwerk der Predigten, das von dem modernen Leser für kompliziert gehalten wird, eine neue Erläuterung erhalten. Nach unserer Meinung konnten sich die alten Empfänger nach diesem richten, weil die Rhetorik, die die illusionistische Natur der sprachlichen Repräsentation hervorhebt und verwendet, die von der Gelehrtheit unabhängige Erfahrung der sprachlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit aufzeigen kann und dadurch zu der Interpretation und zu dem Verstehen der Gott–Mensch Beziehung beiträgt.

CSOKONAI KÖNYVTÁR (Bibliotheca Studiorum Litterarium)

A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézetének szakmai hírnevét Barta János és Bán Imre professzorok kiemelkedő munkássága alapozta meg még az ötvenes-hatvanas években. A „debreceni iskolát” ettől kezdve jellemzi az elmélyült esztétikai és filológiai munka egysége, az irodalom és az emberiség kérdéseinek egymással összefüggő vizsgálata, valamint a széles körű tájékozódás. A mesterek nyomába lépő tanítványok az újabb időkben is megőrzik és továbbviszik, újabb szempontokkal frissítik azt az irodalomszemléletet, amelynek jellegadó vonása a szélsőségektől tartózkodó szakmai igényesség.

A Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetében ma is elmélyült irodalomtudományi kutatómunka folyik. Az intézet és a Debreceni Egyetemi Kiadó közös vállalkozásának, a Csokonai Universitas Könyvtár című sorozatnak az a szándéka, hogy ennek a műhelynek az eredményeiről adjon számot, s emellett nyitott legyen más műhelyek szakemberei számára is. Az évente két-három irodalomtudományi művet megjelentető sorozat hosszabb távon a magyar irodalom valamennyi korszakának értékeit igyekszik új megvilágításba helyezni. Az *isten szava barokk sáfárai* című könyv a negyvenötödik kötet.

A CSOKONAI KÖNYVTÁR-SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT:

1. *Debreczeni Attila:*
CSOKONAI, AZ ÚJRAKEZDÉSEK KÖLTŐJE (1993, 1997, 1998)
(A felvilágosult szemléletmód fordulata az életműben)
2. *S. Varga Pál:*
A GONDVISELÉSHITTŐL A VITALIZMUSIG (1994)
(A magyar líra világképének alakulása a XIX. század második felében)
3. *Tamás Attila:*
ÉRTÉKTEREMTŐK NYOMÁBAN (1994)
(Művek, irányzatok, elméleti kérdések)
4. *Dobos István:*
ALAKTAN ÉS ÉRTELMEZÉSTÖRTÉNET (1995)
(Novellatípusok a századforduló magyar irodalmában)

5. *Imre Mihály:*
„MAGYARORSZÁG PANASZA” (1995)
(A Quercia Hungariae toposz a XVI–XVII. század irodalmában)
6. *Márkus Béla:*
ÁTDOLGOZÁSOK KORA (1996)
(Sarkadi Imre és a sematizmus)
7. *Bitskey István:*
ESZMÉK, MŰVEK, HAGYOMÁNYOK (1996)
(Tanulmányok a magyar reneszánsz és barokk irodalomról)
8. FOLYTONOSSÁG VAGY FORDULAT? (1996)
(A felvilágosodás kutatásának időszzerű kérdései)
Szerk.: *Debreczeni Attila*
9. *Imre László:*
MŰFAJOK LÉTFORMÁJA XIX. SZÁZADI EPIKÁNKBAN (1996)
10. *Lőkös István:*
ZRÍNYI EPOSZÁNAK HORVÁT EPIKAI ELŐZMÉNYEI (1997)
11. *Bán Imre:*
KÖLTŐK, ESZMÉK, KORSZAKOK (1997)
12. *Horváth János:*
TANULMÁNYOK I–II. (1997)
13. *Tamás Attila:*
KÖLTŐI VILÁGKÉPEK FEJLŐDÉSE ARANY JÁNOSTÓL JÓZSEF ATTILÁIG (1998)
14. *Dereky Pál:*
„LATABAGOMÁR / Ó TALATTA / LATABAGOMÁR ÉS FINFI” (1998)
15. *Mezei Márta:*
A KIADÓ MANDÁTUMA (1998)
16. *Szilágyi Márton:*
KÁRMÁN JÓZSEF ÉS PAJOR GÁSPÁR URÁNIÁJA (1998)
17. NÉMETH LÁSZLÓ IRODALOMSZEMLÉLETE (1999)
Szerk.: *Görömbei András*
18. *Gárgó Gábor:*
EÖTVÖS JÓZSEF AZ EMIGRÁCIÓBAN (1999)
19. *Bene Sándor:*
THEATRUM POLITICUM (1999)
(Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban)
20. NEMZETISÉGI MAGYAR IRODALMAK AZ EZREDVÉGEN (2000)
Szerk.: *Görömbei András*
21. *Hász-Fehér Katalin:*
ELKÜLÖNÜLŐ ÉS KÖZÖSSÉGI IRODALMI PROGRAMOK
A 19. SZÁZAD ELSŐ FELEBEN (2000)
22. *Oláh Szabolcs:*
HITÉLMÉNY ÉS TANKÖZLÉS (2000)
(Bornemisza Péter gyülekezeti énekhasználat)

23. *Nagy Gábor:*
„...LEGYEK VERSEDBEN ASSZONÁNC” (2001)
(Baka István költészete)
24. *Gábor Csilla:*
KÁLDI GYÖRGY PRÉDIKÁCIÓI (2001)
(Források, teológia, retorika)
25. *Madas Edit:*
KÖZÉPKORI PRÉDIKÁCIÓIRODALMUNK TÖRTÉNETÉBŐL (2002)
(A kezdetektől a XIV. század elejéig)
26. *Köddöböcz Gábor:*
HAGYOMÁNY ÉS ÚJÍTÁS KÁNYÁDI SÁNDOR
KÖLTÉSZETÉBEN (2002)
(A poétikai módosulások Természete a daloktól a „szövegekig”)
27. *Barta János:*
ARANY JÁNOS ÉS KORTÁRSAI I-II. (2003)
28. *Onder Csaba:*
A KLASSZIKA VIRÁGAI (2003)
29. *Tamás Attila:*
HATÁRHELYZETBEN (2003)
30. *Vallasek Júlia:*
ELVÁLTOZOTT VILÁG (2004)
31. RELIGIÓ, RETORIKA, NEMZETTUDAT
RÉGI IRODALMUNKBAN (2004)
Szerk.: Bitskey István–Oláh Szabolcs
32. *Lőkös István:*
NEMZETTUDAT ÉS REGÉNY (2004)
33. *Taxner-Tóth Ernő:*
(KÖZ)VÉLEMÉNYFORMÁLÁS EÖTVÖS REGÉNYEIBEN (2005)
34. A PRÓZAÍRÓ NÉMETH LÁSZLÓ (2005)
Szerk.: Görömböi András
35. NEMZET – IDENTITÁS – IRODALOM (2005)
(A nemzetfogalom változatai és a közösségi identifikáció kérdései a régi és a klasszikus magyar irodalomban)
Szerk.: Bényei Péter és Gönczy Monika
36. „ET IN ARCADIA EGO” (2005)
(A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése)
Szerk.: Debreczeni Attila és Gönczy Monika
37. *Bitskey István:*
MARS ÉS PALLAS KÖZÖTT (2006)
(A klasszikus magyar irodalmi örökség feltárása és értelmezése)
38. *Balogh Piroska:*
ARS SCIENTIAE (2007)
(Schedius Lajos János tudományos pályája)
39. *Bényei Péter:*
A TÖRTÉNELEM ÉS A TRAGIKUM VONZÁSÁBAN (2007)

40. *Tóth Zsombor:*
A KORONATANÚ: BETHLEN MIKLÓS (2007)
41. *Görömbey András:*
SÜTŐ ANDRÁS (2008)
42. *Penke Olga:*
MŰFAJI KÍSÉRLETEK BESSENYEI GYÖRGY PRÓZÁJÁBAN (2008)
43. *Kecván Mariann:*
„MIND KÁNTÁL, AKI SORSOT ÖRÖKÖLT” (2008)
(Márai Sándor emigrációbeli rádiós publicisztikája 1951–56)
44. *Knapp Éva–Tüskés Gábor:*
SEDES MUSARUM (2009)
(Neolatin irodalom, tudománytörténet és irodalomelmélet a kora újkori Magyarországon)

ELŐKÉSZÜLETBEN:

46. *Fazakas Gergely Tamás:*
IMÁDSÁG ÉS NEMZETTUDAT (2010)
(Közösségértelmezések a 17. század második felének magyar református imádságoskönyveiben)
47. *Baranyai Norbert:*
„...VALÓSÁGBÓL TÁPLÁLKOZIK S MÉGIS KÖLTÉSZET” (2010)
(Móricz Zsigmond prózájának újraolvasási lehetőségei)

A 17–18. század fordulójának katolikus prédikációi iránt az utóbbi években növekvő érdeklődést mutat az irodalomtörténet-írás. A jelen kötet nem törekszik rendszeres feldolgozásukra, hanem kísérletet tesz egy ellentét felszámolására, amely abból a tényből származik, hogy ezek a hitszónoklatok „egyszerű embereknek”, ámde „fodorétott ékes szókkal” szólalnak meg. Olyan új nézőpontot választ a prédikációk értékeléséhez, melyből a fenti ellentét megszűnethető: az isteni dolgok kifejezésére és befogadására elégtelen nyelv és értelem megtapasztalhatóságát, az „akár mit beszéllyek, csak szót szaporítok” antropológiai kényszerét felidéző retorika a vallásos tapasztalat kiindulópontjaként szolgál. A könyvben olvasható elemzések arra irányulnak, hogy a prédikációk miként teremtik meg a nyelvi elégtelenség megtapasztalásának lehetőségét: figurákkal, trópusokkal, és egy sajátos, a barokkra olyannyira jellemző vizualitást is működtető illúzió segítségével.

